# تحفة القاری

بحل

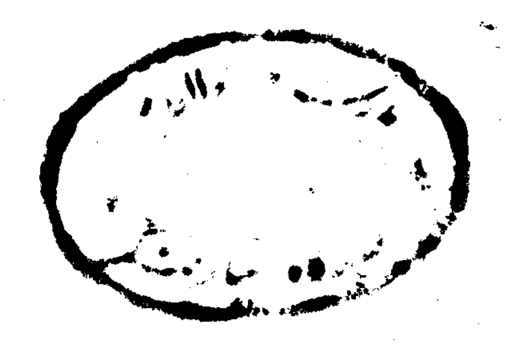
# مشکلات البخاری

بسم الله الرحمن الرحيم

# فهرس الجزء الثاني من تحفة القاري بشرح صحيح البخاري

الحمد لله قد تم فهرس الجزء الثاني من تحفة القاري بحل ابواب صحيح البخاري

ولله الحمد اولا وآخرا



بسم الله الرحمن الرحيم

# فهرس الجزء الاول من تحفة القاري بحل مشكلات البخاري

تم فهرس الجزء الاول من تحفة القاری ولله الحمد والمنة والصلاة والسلام علی سید الرسل المبعوث الی الانس والجنة وعلی آله واصحابه الذین کانوا مصابیح الهدایة فی الداجنة

(حمایت اسلام پریس لاہور)

بسم الله الرحمن الرحيم

# فهرس الجزء العشرين من تحفة القاری

| عنوان | صفحہ |
| --- | --- |

تم الفھرس وللہ الحمد والمنۃ

## فھرس الصفات المتشابھات الواردۃ فی الاحادیث والآیات

### المذکورۃ فی الجزء الاخیر (العشرین) من تحفۃ القاری مرتبۃ علی حروف المعجم

بسم الله الرحمن الرحيم

من يطع الرسول فقد اطاع الله



مقدمة وجيزة تشتمل على عمدة ما يحتاج اليه

القارئ لصحيح الامام البخاري عليه رحمة الله الباري

من

الفاضل العلام مولنا الحاج محمد ادريس الكاندهلوي

شيخ الحديث والتفسير

بالجامعة الاشرفية. ببلدة لاهور

من پاكستان

# بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين

**اما بعد** - فيقول العبد الضعيف الفقير الى رحمة مولاه **محمد ادريس** الكاندهلوی كان الله له وكان هو لله امين. هذه مقدمة وجيزة تشتمل على عمدة ما يحتاج اليه القاري لصحيح الامام البخاري عليه رحمة الله البارى لخصتها من شروح هذا الكتاب المستطاب واودعتها لب اللباب ورتبتها على فصول -

## الفصل الاوّل فی ترجمة المؤلف

هو الامام الهمام حافظ الاسلام رأس الجهابذة النقاد الاعلام شيخ الحديث وطبيب علله في القديم والحديث امام الائمة عجمًا وعربًا ذو الفضائل التي سارت الرواة بها شرقًا وغربًا الحافظ الذي لا تغيب عنه شاردة والضابط الذي استوت لديه الطارفة والتالدة ابو عبد الله محمد بن اسمٰعيل بن ابراهيم بن المغيرة ابن بَرْدِزْبَهْ بفتح الموحدة وسكون الراء بعدها دال مهملة مكسورة ثم زاء ساكنة ثم موحدة مفتوحة ثم هاء وهي كلمة فارسية معناه الزراع - وكان بردزبه فارسيا على دين قومه مات على المجوسية وابنه المغيرة اسلم على يد اليمان الجعفي والي بخاری وانما قيل البخاری جعفی لانه مولى يمان الجعفي ولاء اسلام قال الحافظ ابن حجر واما ابراهيم بن المغيرة فلم نقف على شئ من اخباره واما اسمٰعيل بن ابراهيم والد البخاری فقد كان من العلماء العاملين روى عن حماد بن زيد ومالك وروى عنه العراقيون قال احمد بن حفص دخلت على ابي الحسن اسمٰعيل بن ابراهيم عند موته فقال لا اعلم في جميع مالي درهما من شبهة قال احمد فتصاغرت الى نفسي عند ذالك (ولادته ووفاته) اتفقوا على انه ولد البخاری بعد صلوة الجمعة لثلاث عشرة خلت من شوال سنة اربع وتسعين ومائة وتوفي ليلة عيد الفطر ليلة السبت عند صلوة العشاء ودفن يوم الفطر بعد الظهر سنة ست وخمسين ومأتين وله اثنتان وستون سنة الا ثلثة عشر يوما دفن بخرتنك قرية على فرسخين من سمرقند وله بها اقرباء فنزل عندهم وكان اسم تلك القرية غير هذا الاسم وسمي خرتنك يوم مات البخاري - فان اهل سمرقند اطبقوا على ان يقبره والصلوة عليه وعزت الحمر في الكراء فلهذا سميت به لان خر هو الحمار بلغة الفرس وتنك معناه الغالي قال ابو حفص النسفي لما قضى البخاري سال منه من العرق شئ لا يوصف الى

ان ادرجناه فی ثیابه ولما صلی علیه ووضع فی حفرته فاح من تراب قبره رائحة طیبة کالمسك وجعل الناس یختلفون الی قبره مدة یاخذون من تراب قبره حتی خافوا علی القبر فنصبوا خشبا مسندا قال بعضهم رأیت النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام ومعه جماعة من الصحابة وهو واقف فسلمت علیه فرد علی السلام فقلت ما وقوفك ههنا یا رسول الله صلی الله علیه وسلم قال انتظر محمد بن اسمٰعیل قال فلما کان بعد ایام بلغنی موته فنظرت فاذا هو قد مات فی الساعة التی رأیت النبی صلی الله علیه وسلم فیها وروی عن جعفر بن اعین المروزی انه قال لو قدرت علی ان ازید من عمری فی عمر البخاری لفعلته لان موتی موت احد من الناس وموت البخاری ذهاب العلم وموت العالم ولنعم ما قیل ؎

| | |
|---|---|
| اذا ما مات ذو علم وفتوی | فقد وقعت من الاسلام ثلمة |

وقد جمع البعض تاریخ ولادته ومدة حیاته ووفاته فی بیت وقال ؎

| | |
|---|---|
| کان البخاری حافظا ومحدثاً | جمع الصحیح مکمّل التحریر |
| میلاده صدق ومدة عمره | فیها حمید وانقضی فی نور |

(۱۹۴ — ۶۲ — ۲۵۶)

## اشتغاله بالعلم وحفظ الحدیث

توفی ابوه اسمٰعیل وهو صغیر فنشأ یتیماً فی حجر والدته متربیا فی حجر العلم مرتضعا من ثدی الفضل ثم الهم طلب الحدیث وله عشر سنین بعد خروجه عن المکتب ولما بلغ احدی عشرة سنة ردّ علی بعض مشائخه بخاری غلطا وقع له فی سند حتی اصلح کتابه من حفظ البخاری ولما بلغ ست عشرة سنة حفظ کتب ابن المبارك ووکیع وعرف کلام اصحاب ابی حنیفة ثم رحل فی طلب العلم فدخل الشام ومصر والجزیرة مرتین والی البصرة اربع مرات واقام بالحجاز ستة اعوام ودخل مع المحدثین الی الکوفة وبغداد مالا یحصی من المرات وقال البخاری کتبت عن اکثر من الف رجل وقد اخذ الناس فی تلقی العلم عنه ولم یبلغ ثمانیة عشر عاما وکان للبخاری فی حفظ الحدیث سنداً ومتناً ومعرفة العلل والتمییز بین الصحیح والسقیم.

## زهده وحسن سیرته

کان غایة فی الحیاء والشجاعة والسخاء والورع والزهد فی دار الفناء والرغبة فی دار البقاء وکان یختم فی رمضان فی کل یوم ختمة ویقوم بعد صلوة التراویح کل ثلاث لیال بختمة وقال ورّاقه کان یصلی فی وقت السحر ثلث عشرة رکعة وقال البضادعی محمد بن اسمٰعیل الی بستان فلما صلی بهم الظهر قام یتطوع فلما فرغ من صلوته رفع ذیل قمیصه وقال لبعض من معه انظر هل تری تحت قمیصی شیئا فاذا زنبور قد لسعه فی ستة عشر او سبعة عشر موضعا وقد تورم من ذلك جسده فقال له بعض القوم کیف لم تخرج من الصلوة اول ما لسعك قال کنت فی سورة فاحببت ان اتمها ومن زهده وحسن شمائله ما روی انه ورث من ابیه مالاً کثیرا فکان یتصدق به وکان ابوه یقول لا اعلم من مالی درهما من حرام ولا درهما من شبهة وکان البخاری نحیف الجسم لیس بالطویل ولا بالقصیر وکان قلیل الاکل جداً قیل کان یقنع کل یوم بلوزتین او ثلث لوزات وقیل کان یدخل علیه کل شهر من مستغلاته خمس مائة درهم فکان یصرفها فی الفقراء وطلبة العلم وکان یرغبهم فی تحصیل الحدیث کثیر الاحسان الی الطلبة مفرطا فی الکرم وقال محمد بن ابی

حاتم ورّاقه رأيت البخاري في المنام خلف النبي صلى الله عليه وسلم والنبي صلى الله عليه وسلم يمشي فكلما رفع صلى الله عليه وسلم قدمه وضع البخاري قدمه في ذالك الموضع وروى الخطيب ان الفربري قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فقال لي اين تريد فقلت اريد محمد بن اسمٰعيل فقال اقرئه مني السلام وقال وراقه كان ابو عبد الله اذا كنت معه في اسفر يجمعنا بيت واحد الا في القيظ فكنت اراه يقوم في الليلة الواحدة خمس عشرة مرة الى عشرين في كل ذالك يأخذ القداحة فيوري نارا بيده ويسرج ويخرج احاديث فيعلم عليها ثم يضع راسه فقلت له انك تحمل على نفسك كل هذا ولا توقظني قال انت شاب فلا احب ان افسد عليك نومك وكان يصلي وقت السحر ثلاث عشرة ركعة يوتر منها بواحدة (قال وكان معه من شعر النبي صلى الله عليه وسلم جعله في ملبوسه) وقال محمد بن منصور كنا في مجلس ابي عبد الله البخاري فرفع انسان قذاة من لحيته وطرحها على الارض فرأيت البخاري ينظر اليها والى الناس فلما غفل الناس رأيته مد يده فرفع القذاة من الارض فادخلها في كمه فلما خرج من المسجد رأيته اخرجها ووضعها على الارض فكانه صان المسجد عما تصان عنه لحيته واخرج الحاكم في تاريخه من شعره قوله ؎

اغتنم في الفراغ فضل ركوع — فعسى ان يكون موتك بغتة

كم صحيح رأيت بغير سقم — ذهبت نفسه الصحيحة فلتة

ومن العجيب انه مات بغتة كما يأتي ولما نعي له عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي الحافظ انشد۔

ان عشت تفجع بالاحبة كلهم — وفناء نفسك لا ابالك افجع

## ثناء اشياخه عليه

قال الامام احمد بن حنبل ما اخرجت خراسان مثل محمد بن اسمٰعيل قال اسحق بن راهويه يا معشر اصحاب الحديث انظروا الى هذا الشاب واكتبوا عنه فانه لو كان في زمن الحسن البصري لاحتيج اليه لمعرفة الحديث وفقهه وقال قتيبة بن سعيد جالست الفقهاء والزهاد والعباد فما رأيت منذ عقلت مثل محمد بن اسمٰعيل وهو في زمانه كعمر في الصحابة وقال ايضا لو كان محمد بن اسمٰعيل في الصحابة لكان اية وقال الحسين بن حريث لا اعلم اني رايت مثل محمد بن اسمٰعيل كانه لم يخلق الا للحديث وقال رجاء بن مرجي فضل محمد بن اسمٰعيل يعني في زمانه على العلماء كفضل الرجال على النساء وهو اية من ايات الله يمشي على الارض وقال الفلاس كل حديث لا يعرفه البخاري فليس بحديث وقال يحيى بن جعفر البيكندي لو قدرت ان ازيد من عمري في عمر محمد بن اسمٰعيل لفعلت فان موتي يكون موت رجل واحد وموت محمد بن اسمٰعيل فيه ذهاب العلم وقال امام الائمة ابو بكر بن محمد بن خزيمة ما تحت اديم السماء اعلم بالحديث من محمد بن اسمٰعيل البخاري وقال عبد الله بن حماد الاملي لوددت اني كنت شعرة في جسد محمد بن اسمٰعيل وقال محمد بن عبد الرحمن الدغولي كتب اهل بغداد الى محمد بن اسمٰعيل كتابا فيه ؎

المسلمون بخير ما بقيت لهم — وليس بعدك خير حين تفتقد

## ثناء اقرانه واتباعه عليه

قال ابو حاتم الرازي لم تخرج خراسان قط احفظ من محمد بن اسمٰعيل ولا قدم منها الى العراق اعلم منه وقال

محمد بن حریث سألت ابا زرعة عن ابن لهیعة فقال لی ترکه ابو عبد الله یعنی البخاری وقال الحسین بن محمد المعروف بالعجلی ما رأیت مثل محمد بن اسمٰعیل ومسلم حافظ ولکنه لم یبلغ مبلغ محمد بن اسمٰعیل قال العجلی ورأیت ابا زرعة وابا حاتم یستمعان الیه وکان امة من الامم دینا فاضلا یحسن کل شئ وکان اعلم من محمد بن یحیی الذهلی بکذا وکذا وقال ابو عبد الله بن عبد الرحمٰن الدارمی قد رأیت العلماء بالحرمین والحجاز والشام والعراق فما رأیت فیهم اجمع من محمد بن اسمٰعیل وهو اعلمنا وافقهنا واکثرنا طلبا وسئل الدارمی عن حدیث وقیل له ان البخاری صححه فقال محمد بن اسمٰعیل ابصر منی وهو اکیس خلق الله عقل عن الله ما امر به ونهی عنه من کتابه وعلی لسان نبیه اذا قرأ محمد القرآن شغل قلبه وبصره وسمعه وتفکر فی امثاله وعرف حلاله من حرامه وقال ابو الطیب حاتم بن منصور کان محمد بن اسمٰعیل اٰیة من اٰیات الله فی بصره ونفاذه فی العلم وقال ابو سهل محمود بن النضر دخلت البصرة والشام والحجاز والکوفة ورأیت علماءها فکلما جری ذکر محمد بن اسمٰعیل فضلوه علی انفسهم وقال ابو سهل ایضا سمعت اکثر من ثلاثین عالما من علماء مصر یقولون حاجتنا فی الدنیا النظر الی محمد بن اسمٰعیل وقال صالح بن محمد جزرة ما رأیت خراسانیا افهم من محمد بن اسمٰعیل وقال ایضا کان احفظهم للحدیث وکنت استملی له ببغداد فبلغ من حضر المجلس عشرین الفا وقال ابو عیسی الترمذی لم ار اعلم بالعلل والاسانید من محمد بن اسمٰعیل البخاری وقال له مسلم ولا یبغضك الا حاسد واشهد انه لیس فی الدنیا مثلك وقال ابو عبد الله ابن الاخرم سمعت ابی یقول رأیت مسلم بن الحجاج بین یدی البخاری وهو یسئله سؤال الصبی المتعلم وجاء مسلم بن الحجاج الی البخاری فقبل بین عینیه وقال دعنی اقبل رجلیك یا استاذ الاستاذین وسید المحدثین ویا طبیب الحدیث فی علله وروی عن الحافظ صالح بن جزرة قال کان البخاری یجلس ببغداد وکنت استملی له ویجتمع فی مجلسه اکثر من عشرین الفا وروینا عن محمد بن یوسف بن عاصم قال کان لمحمد بن اسمٰعیل ثلاثة مستملین واجتمع فی مجلسه زیادة علی عشرین الفا -

## عجیب حفظه وغریب ضبطه

ومن عجیب حفظه ما رواه ابو احمد بن عدی الحافظ قال سمعت عدة من مشائخ بغداد یقولون ان محمد بن اسمٰعیل البخاری قدم بغداد فسمع به اصحاب الحدیث فاجتمعوا وارادوا امتحان حفظه فعمدوا الی مائة حدیث فقلبوا متونها واسانیدها وجعلوا متن هذا الاسناد لاسناد اٰخر واسناد هذا المتن لمتن اٰخر ودفعوها الی عشرة انفس لکل رجل عشرة احادیث وامروهم اذا حضروا المجلس ان یلقوا ذلك علی البخاری واخذوا علیه الموعد للمجلس فحضروا وحضر جماعة من الغرباء من اهل خراسان وغیرهم ومن البغدادیین فلما اطمأن المجلس باهله انتدب رجل من العشرة فسأله عن حدیث من تلك الاحادیث فقال البخاری لا اعرفه فما زال یلقی علیه واحدا بعد واحد حتی فرغ من عشرته والبخاری یقول لا اعرفه وکان العلماء ممن حضر المجلس یلتفت بعضهم الی بعض ویقولون فهم الرجل ومن کان لم یدر القصة یقضی علی البخاری بالعجز والتقصیر وقلة الحفظ ثم انتدب رجل من العشرة ایضا فسأله عن حدیث من تلك الاحادیث المقلوبة فقال لا اعرفه ولم یزل یلقی علیه واحدا بعد واحد حتی فرغ

من عشرته والبخاري يقول لا اعرفه ثم انتدب الثالث والرابع الى تمام العشرة حتى فرغوا كلهم من القاء تلك الاحاديث المقلوبة والبخاري لا يزيدهم على لا اعرفه فلما علم انهم قد فرغوا التفت الى الاول فقال اما حديثك الاول فقلت كذا وصوابه كذا وحديثك الثاني كذا وصوابه كذا والثالث والرابع على الولاء حتى اتى على تمام العشرة فرد كل متن على اسناده وكل اسناد الى متنه وفعل بالآخرين مثل ذالك فأقر الناس له بالحفظ واذعنوا له بالفضل قال ابن حجر وليس العجب من رده الخطاء فانه كان حافظا بل العجب من حفظه للخطاء على ترتيب ما القوه عليه من مرة واحدة وقد قال ابوبكر الكلوذاني ما رأيت مثل محمد بن اسمعيل كان يأخذ بالكتاب من العلم فيطلع عليه اطلاعة فيحفظ عامة اطراف الاحاديث من مرة واحدة وقال ابو الازهر كان بسمرقند اربع مائة محدث فتجمعوا واحبوا ان يغالطوا محمد بن اسمعيل فادخلوا اسناد الشام في اسناد العراق واسناد العراق في اسناد الشام واسناد الحرم في اسناد اليمن فما استطاعوا مع ذالك ان يتعلقوا عليه بسقطة وروى غنجار في تاريخه عن يوسف بن موسى المروزي قال كنت بالبصرة في جامعها اذ سمعت مناديا ينادي يا اهل العلم لقد قدم محمد بن اسمعيل البخاري فقاموا اليه وكنت معهم فرأينا رجلا شابا ليس في لحيته بياض فصلى خلف الاسطوانة فلما فرغ احدقوا به وسألوه ان يعقد لهم مجلسا للاملاء فاجابهم الى ذلك فقام المنادي ثانيا في جامع البصرة فقال يا اهل العلم لقد قدم محمد بن اسمعيل فسألناه ان يعقد مجلس الاملاء فاجاب بان يجلس غدا في موضع كذا فلما كان الغد حضر المحدثون والحفاظ والفقهاء والنظارة حتى اجتمع قريب من كذا كذا الف نفس فجلس ابو عبد الله للاملاء فقال قبل ان يأخذ في الاملاء يا اهل البصرة انا شاب وقد سألتموني ان احدثكم وسأحدثكم بالاحاديث عن اهل بلدكم تستفيدون منها يعني ليست عندكم فتعجب الناس من قوله فأخذ في الاملاء فقال حدثنا عبد الله بن عثمان بن جبلة بن ابي رواد ببلدكم قال حدثني ابي عن انس بن مالك ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الرجل يحب القوم الحديث ـ ثم قال هذا ليس عندكم عن منصور يعني الذي ساقه هو عنه انما هو عندكم عن غير منصور فأملى عليهم مجلسا من هذا النسق يقول في كل حديث روى فلان هذا الحديث عندكم كذا فاما من رواية فلان يعني التي يسوقها فليست عندكم قلت هذه العجب من قضية اهل بغداد السابقة لضبطه في هذه الرواية ان مصرا عظيما مثل البصرة لم يرد احدا من اهل هذه الاحاديث التي من ساقها عنه وقال سليم بن مجاهد قال لي محمد بن اسمعيل لا اجيء بحديث عن الصحابة والتابعين الا عرفت مولد اكثرهم ووفاتهم ومساكنهم ولست اروي حديثا من حديث الصحابة والتابعين يعني من الموقوفات الا وله اصل احفظ ذالك من كتاب الله وسنة رسوله وقال ايضا ما جلست للتحديث حتى عرفت الصحيح من السقيم وحتى نظرت في كتب اهل الرأي وما تركت بالبصرة حديثا الا كتبته قال وسمعته يقول لا اعلم شيئا يحتاج اليه الا وهو في الكتاب والسنة ـ قال فقلت له يمكن معرفة ذالك قال نعم وقال الحافظ احمد بن حمدون رأيت البخاري في جنازة ومحمد بن يحيى الذهلي يسأله عن الاسماء والعلل والبخاري يمر فيه مثل السهم كانه يقرأ قل هو الله احد والله سبحانه وتعالى اعلم وذالك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ـ

## ما وقع له مع محمد بن يحيى الذهلی رح

قال الحاكم فی تاريخه لما قدم البخاری نيسابور سنة خمسين ومأتين قال محمد بن يحيى الذهلی اذهبوا الى هذا الرجل الصالح العالم فاسمعوا منه فذهب الناس اليه فاقبلوا على السماع منه حتى ظهر الخلل فی مجلس محمد بن يحيى فتكلم فيه بعد ذالك وقال مسلم ما رأيت واليا ولا عالما فعل به اهل نيسابور ما فعلوا بمحمد بن اسمعيل استقبلوه من مرحلتين من البلد او ثلاث وقال محمد بن يحيى الذهلی فی مجلسه من اراد ان يستقبل محمد بن اسمعيل غدا فليستقبله فانی استقبله فاستقبله الذهلی وجميع علماء نيسابور وازدحم الناس عليه حتى امتلأت الدور والسطوح ثم بعد اليوم الثالث قام رجل فی المجلس فقال له ما تقول فی اللفظ بالقران مخلوق او غير مخلوق فاعرض عنه ولم يجبه ثلاث مرات فألح عليه فقال له القران كلام الله غير مخلوق وافعال العباد مخلوقة والامتحان بدعة فشغب الرجل وقال قد قال لفظی بالقران مخلوق وقال ابو عمرو واحمد بن نصر سمعت البخاری يقول من زعم انی قلت لفظی بالقران مخلوق فهو كذاب فانی لم اقله الا انی قلت افعال العباد مخلوقة وكان مسلم لازم البخاری منذ قدم نيسابور وادام الاختلاف اليه وكان مسلم يختلف ايضا الى محمد بن يحيى احد الحفاظ المشهورين قال ابن خلكان قال الخطيب البغدادی كان مسلم يناضل عن البخاری حتى أوحش ما بينه وبين محمد بن يحيى الذهلی بسببه وقال ابو عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ لما استوطن البخاری نيسابور اكثر مسلم من الاختلاف اليه فلما وقع بين محمد بن يحيى والبخاری ما وقع فی مسئلة اللفظ ونادی عليه ومنع الناس من الاختلاف اليه حتى هجر وخرج من نيسابور فی تلك المحنة قطعه اكثر الناس غير مسلم فانه لم يتخلف عن زيارته فانهى الى محمد بن يحيى ان مسلم بن الحجاج على مذهبه قديما وحديثا وانه عوتب على ذالك بالحجاز والعراق ولم يرجع عنه فلما كان يوم مجلس محمد بن يحيى قال فی اٰخر مجلسه الا من قال باللفظ فلا يحل ان يحضر مجلسنا فاخذ مسلم الرداء فوق عمامته وقام على رؤس الناس وخرج من مجلسه وجمع كل ما كتب منه وبعث به على ظهر حمال الى باب محمد بن يحيى فاستحكمت بذالك الوحشة وتخلف عنه وعن زيارته انتهى كلامه فی تاريخه وقال ابو حامد الشرقی سمعت الذهلی يقول القراٰن كلام الله غير مخلوق ومن زعم لفظی بالقراٰن مخلوق فهو مبتدع لا يجالس الينا ولا نكلم من يذهب بعد هذا الى محمد بن اسمعيل فانقطع الناس عن البخاری الا مسلم بن الحجاج واحمد بن سلمة وبعث مسلم الى الذهلی جميع ما كان كتب عنه على ظهر حمال ومسلم لم يخرج بعد ذلك لا عن الذهلی ولا عن البخاری واما البخاری فاخرج حديث الذهلی فی صحيحه مع ما جرى بينهما قال ابن حجر انصف مسلم فلم يحدث فی كتابه عن هذا ولا عن هذا ولما قام مسلم واحمد بن سلمة من مجلس محمد بن يحيى الذهلی بسبب البخاری قال الذهلی لا يساكننی هذا الرجل فی البلد فخشی البخاری وسافر منها وقال ابن خلكان اما محمد بن يحيى الذهلی فهو ابو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد الله بن خالد بن فارس بن ذؤيب الذهلی النيسابوری وكان احد الحفاظ الاعيان روى عنه البخاری ومسلم وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجة القزوينی وكان ثقة مامونا وكان سبب الوحشة بينه وبين البخاری انه لما دخل البخاری مدينة نيسابور شعث عليه محمد بن يحيى فی مسئلة خلق اللفظ وكان قد سمع منه فلم يمكنه ترك الرواية عنه وروى عنه فی الصوم والطب والجنائز والعتق وغير ذالك مقدار ثلاثين موضعا ولم يصرح باسمه فيقول

حدثنا محمد بن يحيى الذهلي بل يقول حدثنا محمد ولا يزيد عليه ويقول محمد بن عبد الله فينسبه الى جده وينسبه ايضاً الى جد ابيه انتهى قال في المصابيح ومن تمام رسوخ البخاري في الورع انه كان يجتنب بعد هذه المحنة ان الحامد عنده والذام من الناس سواء بريد الا يكره ذامّه طبعاً ويجوز ان يكرهه شرعاً فيقوم بالحق لا بالحظ ويحقق ذالك من حالته انه لم يصرح اسم الذهلي من جامعه بل اثبت روايته عنه غير انه لم يوجد في كتابه الا على احد وجهين اما ان يقول حدثنا محمد ويقتصر واما ان يقول حدثنا محمد بن خالد فينسبه الى جد ابيه وقد سئل عن وجه اجماله والقاء ذكره بنسبه المشهور فاجاب بان قال لعله لما تقتضى التحقيق عنده ان بتقي روايته عنه خشيته ان يكتم علما رزقه الله تعالى على يدايه وعذره في قدحه بالتاويل خشي على الناس ان يقعوا فيه بانه قد عدل من جرحه وذالك يوهم انه صدقه على نفسه فيجر ذالك الى البخاري وهنا ما خفى اسمه وغطى رسمه وما كتم علمه والله اعلم بمراده من ذالك كذا في مقدمة القسطلاني قال احمد بن سلمة دخلت على البخاري فقلت له يا با عبد الله هذا رجل مقبول في خراسان لاسيما في هذه المدينة وقد لج في هذا الامر حتى لا يقدر احد منا ان يكلمه فيه فما ترى فقبض على لحيته ثم قال وافوض امري الى الله ان الله بصير بالعباد ثم قال اللهم انك تعلم اني لم ارد المقام بنيسابور اشراً ولا بطراً ولا طلبا للرياسة وانما ابت نفسي الرجوع الى الوطن لغلبة المخالفين وقد قصدني هذا الرجل حسداً لما اتاني الله لا غير ثم قال لي يا احمد اني خارج غداً لتخلصوا من حديثه لاجلي۔

## رجوعه الى بخارى وخروجه منها الى خرتنك

خروجه منها الى بخارى ولما رجع لها نصب له القباب على

فرسخ من البلد واستقبله عامة اهل البلد حتى لم يبق مذكور ونثر عليه الدنانير والدراهم فبقي مدة ثم وقع بينه وبين امير بخارى خالد بن احمد الذهلي ما وقع فامره بخروجه وذالك ان الامير بعث اليه ان احمل الي كتاب الجامع والتاريخ لاسمع منك فقال البخاري لرسوله قل له اني لا اذل العلم ولا احمله الى ابواب السلاطين فان كانت له حاجة الى شئ منه فليحضر في مسجدي او في داري فان لم يعجبك هذا فانت سلطان فامنعني من المجلس ليكون لي عذر عند الله يوم القيامة فاني لا اكتم العلم فكان هذا سبب الوحشة بينهما فاستعان عليه الامير بحريث بن ابي ورقاء وغيره من اهل بخارى حتى تكلموا في مذهبه فنفاه عن البلد فدعا عليهم فقال اللهم ارهم ما قصدوني به في انفسهم واولادهم واهاليهم اما خالد فلم يأت عليه الا اقل من شهر حتى ورد امر الظاهرية بان ينادى عليه فنودي عليه وهو على اتان واشخص على اكاف ثم صار عاقبة امره الى الذل والحبس واما حريث فابتلى في اهله فرأى فيها ما يجل عن الوصف واما فلان فانه ابتلى في اولاده فاراه الله فيهم البلايا قال عبد القدوس بن عبد الجبار فخرج البخاري الى خرتنك بفتح الخاء والتاء بينهما راء ساكنة وبعد التاء نون ساكنة قرية من قرى سمرقند وكان له فيها اقرباء فنزل عندهم قال فسمعته ليلة من الليالي وقد فرغ من صلوة الليل يقول في دعائه اللهم قد ضاقت على الارض بما رحبت فاقبضني اليك فما تم الشهر حتى قبضه الله تعالى قال غالب بن جبريل الذي نزل عنده البخاري بخرتنك

انه اقام اياما فمرض حتى وجه اليه رسول من اهل سمرقند يلتمسون منه الخروج اليهم فاجاب وتهيأ للركوب ولبس خفيه وتعمم فلما مشى قدر عشرين خطوة الى الدابة ليركبها قال ارسلوني فقد ضعفت فارسلناه فدعا بدعوات ثم اضطجع فقبض فسال منه عرق كثير وكان قد قال لنا كفنوني في ثلاثة اثواب ليس فيها قميص ولا عمامة ففعلنا فلما ادرجناه في اكفانه وصلينا عليه ووضعناه في قبره فاح من تراب قبره رائحة طيبة كالمسك ودامت اياما وجعل الناس يختلفون الى القبر اياما يأخذون من ترابه حتى جعلنا عليه خشبا مشبكا ولما ظهر امره بعد وفاته خرج بعض مخالفيه الى قبره واظهروا التوبة والندامة تغمده الله برحمته وانزله دار كرامته وعفا عنه وكرمنا بعينه ومرافقته آمين يارب العالمين.

## الفصل الثاني في غرض المؤلف بتاليف هذا الكتاب

قال[1] الشاه ولي الله الدهلوي قدس سره اول ما صنف اهل الحديث في علم الحديث جعلوه مدونا في اربعة فنون. فن السنة اعني الذي يقال له الفقه مثل

---

[1] قال الشاه ولی الله الدهلوی قدس الله سره فی بعض مکاتیبه باید دانست که بخاری بعد مائتین ظاهر شد و قبل از وی علما در فنون چند از علوم دینیه تصانیف ساخته بودند امام مالک سفیان ثوری در فقه تصنیف کرده بودند و ابن جریج در تفسیر و ابو عبیده در غریب قرآن ومحمد ابن اسحاق و موسی بن عقبه در سیر و عبد الله بن مبارک در زهد و مواعظ و کسائی در بدء الخلق و قصص انبیاء و یحیی بن معین وغیر او در معرفت احوال صحابه و تابعین و جمعی دیگر رسائل ساختند در رؤیا و ادب و طب و شمائل و اصول حدیث و اصول فقه و رد بر مبتدعین مثل جهمیه. بخاری این همه علوم مدونه را تامل فرمود و جزئیات و کلیات را انتقاد نمود پس قدری از علوم که باحادیث صحیحه که بر شرط بخاری است بطریق صراحت یا دلالت یافت در کتاب خود آورد تا بدست مسلمانان در امهات این علوم حجتی قاطعه بود و شک در آن تشکیک را مدخل نبود و مقاصد دلالت میکند بطریق بداهت تا وقتیکه کسی جزئیات و کلیات را اندازه انتقاد او و تمیز آنچه از احادیث صحیحه ثابت شده از غیر آن بیرون نشد چنانکه اگر کسی گوید که فلانی قواعد طبیه را که در قانون مذکور است انتقاد نموده است و آنچه بادله صحیحه ثابت شده از غیر آن ممتاز نموده است بطریق بداهت دانسته شود لا محاله که جزئیات و کلیات قانون را مستحضر ساخته است و بمیزانی که خدا تعالی در سینه او نهاده هر یکی را سنجیده است همچنین اگر کسی گوید که فلانی دیوان ابو الطیب را انتقاد نموده است بالبداهة دانسته شود که عروض و عربیت و طریق انشاء و شعر نیک و بد فهمیده و ادله مسائل انها امتحان نموده و آنچه بکتاب الله یا حدیث صحیح بطریق صراحت یا دلالت ثابت شده از غیر آن جدا ساخته و کفی بذلک فضیلة و فقها و اگر انصاف را کار فرمائیم هیچ کس را از علمای متقدمین نمی یابیم که در جمیع این فنون تکلم کرده باشد کلام ایشان مقتصر بر یک فن است یا دو فن غالبا هیچ کس را از متقدمین نمی یابیم که در استدلال از اشارات حدیث بر این علوم بیشتر از بخاری سخن گفته باشد و نیز انصاف را اگر کار فرمائیم دانسته شود که امهات این علوم را از احادیث صحیحه بر آوردن و انتقاد نمودن کاری عظیم است در شریعت و محتاج سرعت انتقال ذهن و حفظ طرق حدیث و استحضار آن علوم تا آنکه امام احمد با آن همه تبحر خویش گفته است کلامی که حاصل او آنست که ما از استقامت سه فن که سیر و تفسیر و زهد باشد عاجزیم زیرا که اکثر آن مرسل و ضعیف بنظر می آید باز زیاده کرده است بخاری در هر یک از این فنون فوائد جلیله از موقوف صحابه و تابعین و آنها را در تراجم باب منتشر گردانیده است و طریق استحضار احادیث در مسائل متعلقه بآن تعلیم کرده است. و طرق استدلال باشارات نصوص خود اختراع نموده است آری در استدلال بخاری چند نوع هست که محققین قوت آن را قبول نمی کنند با آنکه استدلال هر یکی از وجه محتمل لفظ برای مسئله و للناس فیما یعشقون مذاهب و هیچ کس نیست از علماء که از اعتراض در بعض مواضع رسته باشد و نیز در عقد تراجم سوء ترتیب و تقریر او در رسائل [illegible] است که [illegible] (بقیه حاشیه بر صفحه [illegible])

موطا الامام مالك[٢] وجامع سفيان وفن[٢] التفسير مثل كتاب ابن جريج وفن[٣] السير مثل كتاب محمد بن اسحاق وفن[٤] الزهد
والرقاق مثل كتاب ابن المبارك فاراد البخاري ان يجمع الفنون الاربعة والعلوم المتفرقة في رسائل متفرقة واجزاء
مفردة في كتاب واحد يكون جامعا لجميع هذه الفنون ويجرده لما حكم له العلماء بالصحة قبل البخاري وفي زمانه
ويجرده للحديث المرفوع المسند وما فيه من الآثار وغيرها انما جاء به تبعا لا بالاصالة ولهذا سمى كتابه بالجامع
الصحيح المسند المختصر من امور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه واراد ايضا ان يفرغ جهده في
الاستنباط من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستنبط من حديث مسائل كثيرة جدا وهذا امر لم
يسبقه اليه غيره - غير انه استحسن ان يفرق الاحاديث في الابواب ويودع في تراجم الابواب سر الاستنباط
انتهى كلامه فغرض البخاري تخريج الاحاديث الصحيحة المتصلة واستنباط الفقه والسيرة والتفسير منها و
استخراج الاحكام الفقهية والنكت الحكمية مع الاشارة الى طريق الاستدلال والاستنباط فذكر عرضا الموقوفات
والمعلقات وفتاوى الصحابة والتابعين من حيث ان آثار الصحابة والتابعين شروح وتفاصيل للاحاديث النبوية
فقطعت عليه متون الاحاديث وطرقها في ابواب كتابه ولذا سمى كتابه الجامع الصحيح المسند المختصر من امور
رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه فعلم من قوله الجامع انه لم يخصه بصنف دون صنف ولهذا
اورد فيه الاحكام والفضائل والاخبار عن الامور الماضية والآتية وغير ذلك من الآداب والرقائق ومن قوله
الصحيح انه ليس فيه شئ ضعيف عنده وان كان فيه مواضع قد انتقدها غيره وقد اجيب عنه وقد صح
عنه انه قال ما ادخلت في الجامع الا ما صح ومن قوله المسند ان مقصوده تخريج الاحاديث التي اتصل اسنادها
ببعض الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم سواء كانت من قوله او فعله او تقريره واما ما وقع في الكتاب من
غير ذلك فانما وقع عرضا وتبعا لا اصلا ومقصودا ولذا يغاير في السياق فيسوق ما هو على شرطه سياق اصل
الكتاب ويسوق ما هو على غير شرطه بطريق التعليق وغير ذلك ليمتاز الاصل عن غير الاصل ولهذا
المجموع يصير الكتاب جامعا لاكثر الاحاديث التي يحتج بها الا انه غاير السياق في الايراد ليميز منها
ما هو على شرطه مما هو ليس على شرطه وخلاصة غرض البخاري الجمع بين الحديث الصحيح والفقه والرأي
النجيح لانه كان تفقه على فقهاء بخارى من اهل الرأي وحفظ تصانيف عبد الله بن المبارك صاحب
الامام ابي حنيفة فلذا تمكن الجمع بين الحديث والفقه فجامعه الصحيح مشتمل على امهات العلوم التي بينها
استخرجها البخاري من الاحاديث بطريق العبارة او الصراحة او الدلالة او الاشارة فما كان ماخوذا من
الصحابة والتابعين فرقها في التراجم وما كان ماخوذا من الاحاديث الصحيحة فاسندها وقسمها على الابواب و
كل من تكلم قبل البخاري على هذه الفنون انما كان مقتصرا على فن او فنين واول من جمع هذه العلوم المشتتة
في كتاب واحد مع كمال مراعاة الضبط والاتقان هو الامام البخاري **واما غرض مسلم** فهو تجريد الاحاديث
الصحيحة من غير تعرض للاستنباط واستخراج الاحكام ولذا يجمع المتون في موضع واحد ولا يفرقها في
الابواب ويسوقها تامة ولا يقطعها في التراجم ويحافظ على الاتيان بالفاظها من غير تغيير فيها.

(بقیه حاشیه صفحه ۹) مهد نشده بود اہل علم را مطمح نظر مطالب علمیه ست باشارت تراجم و ترتیب ع

شیشه صاف ار نباشد گو سفال درد باش
رند درد آشام را با این تکلفها چه کار — کلمات طیبات ص۱۷۱

ولا يروي بالمعنى ويقيدها ولا يخلط معها شيئا من اقوال الصحابة ومن بعدهم ويقتصر على الاحاديث المرفوعة دون الموقوفات ولا يخرج عليها الا في بعض المواضع على سبيل الندرة تبعا لا مقصودا بخلاف البخاري فانه يفرقها في الابواب اللائقة بها لانه تصدى لاستنباط الاحكام ويبوب عليها فلزمه لذلك تقطيعه للحديث في ابوابه (وهمة ابي داؤد) جمع الاحاديث التي استدل بها فقهاء الامصار ودارت فيهم وبنوا عليها الاحكام فصنف سننه وجمع فيه احاديث الاحكام من الصحيح والحسن واللين والصالح للعمل قال ابو داؤد ما ذكرت في كتابي حديثا اجمع الناس على تركه وما كان منها ضعيفا صرح بضعفه وما كان فيها علة بينها وترجم على كل حديث بما قد استنبط منه عالم وذهب اليه ذاهب وما سكت عنه فهو صالح ولذا صرح الغزالي وغيره بان كتابه كاف للمجتهد (وهمة الترمذي) الجمع بين الطريقتين فكانه استحسن طريقة الشيخين حيث بيّنا وما ابهما واورد الترمذي الاحاديث جميع ابوابها مثل البخاري وطريقة ابي داؤد حيث جمع كل ما ذهب اليه ذاهب فجمع كلتا الطريقتين وزاد عليهما بيان مذاهب الصحابة والتابعين وفقهاء الامصار فجمع كتابا جامعا واختصر طرق الحديث اختصارا لطيفا فذكر واحدا واومأ الى ما عداه وبيّن امر كل حديث من انه صحيح او حسن او ضعيف او منكر وبيّن وجه الضعف ليكون الطالب على بصيرة وسمّى من يحتاج الى التسمية وكنّى من يحتاج الى الكنية ولم يدع خفاء لمن هو من رجال العلم ولذلك يقال انه كاف للمجتهد مغن للمقلد هذا كله توضيح ما افاده الشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة في بيان الفرق بين هذه الكتب وقال الشاه عبد العزيز الدهلوي في بستان المحدثين تصانيف الترمذي في هذا الفن كثيرة واحسنها هذا الجامع بل هو احسن من جميع كتب الحديث من وجوه (الاول) من جهة حسن الترتيب وعدم التكرار (والثاني) من جهة ذكر مذاهب الفقهاء ووجوه الاستدلال لكل احد من اهل المذاهب (والثالث) من جهة بيان انواع الحديث من الصحيح والحسن والضعيف والغريب والمعلل (والرابع) من جهة بيان اسماء الرواة والقابهم وكناهم والفوائد الاخرى المتعلقة بعلم الرجال انتهى (والخامس) الاشارة الاجمالية الى ذخيرة الحديث في المسئلة بقوله وفي الباب عن فلان وفلان فانه اختصار لطريق الاحاديث الواردة في الباب وخلاصة الكلام ان كتاب الترمذي اجمع كتاب لفنون الصناعة الحديثية لم يشاركه غيره. (ومقصد النسائي) الجمع بين طريقي البخاري ومسلم مع اخذ كثير من بيان العلل فطريقته في التراجم والاستنباط طريق البخاري وفي ايراد الحديث الواحد باسانيد متعددة والفاظ مختلفة في مكان واحد طريق مسلم ولهذا قيل سلك النسائي اغمض المسالك واجلها. وكتابه اقل الكتب بعد الصحيحين حديثا ضعيفا ورجلا مجروحا ويقاربه كتاب ابي داؤد وكتاب الترمذي ويقابله من الطرف الاخر كتاب ابن ماجه فانه تفرد باخراج احاديث عن رجال متهمين بالكذب وسرقة الاحاديث ولا تعرف الا من جهتهم وقال ابن الاثير كتاب ابن ماجه كتاب مفيد قوي النفع في الفقه لكن فيه احاديث ضعيفة جدا بل منكرة انتهى ولذا لم يضمه غير واحد الى الخمسة بل جعلوا السادس الموطأ واول من ادخل سنن ابن ماجه في عداد الاصول الستة هو الحافظ ابو الفضل بن طاهر فتابعه اكثر الحفاظ على ذلك في كتبهم في الرجال والاطراف لكونه كتابا

مفید اقوی التبویب فی الفقه وتسمی هذه الکتب الاربعة بالسنن الاربعة والسنن هو الکتاب المرتب علی ابواب الفقه من الایمان والطهارة والصلوٰة والصیام الی اخرها ۔

وبالجملة من العلماء من جعل الاصول خمسة البخاری ومسلما وابا داؤد والترمذی والنسائی ولم یجعلوا الموطأ بینها الانه ما جر احادیثه فیها الا ما قل ولا سنن ابن ماجه لتأخر مرتبتها عنها حتی قالوا ان کل من انفرد ابن ماجه بالروایة عنه فهو ضعیف وان کان بین زوائد ابن ماجه من الاحادیث صحاح ومنهم من جعل الاصول ستة مع الموطا ومنهم من جعل الاصول ایضا ستة الا انه ذکر ابن ماجه سادس ستة وتولت اشتراط ما سبق فقدم سنن ابن ماجه علی الموطا لکثرة زوائده علی الخمسة بخلاف الموطا فقال الحافظ العلائی والعسقلانی ینبغی ان یکون کتاب الدارمی سادسا للخمسة فانه قلیل الرجال الضعفاء ونادر الاحادیث المنکرة والشاذة وان کانت فیه احادیث مرسلة وموقوفة فهو مع ذلک اولی وبالجملة مسند الدارمی اولی من سنن ابن ماجه لانه اکثر صحة منه

**فائدة** ۔ الدارمی ینسب الی دارم بفتح الدال وکسر الراء وهو دارم بن مالک بطن کبیر من تمیم وله مسند کبیر ثلاثیاته اکثر من ثلاثیات البخاری وهو وان کان مرتبا علی الابواب کالسنن لکن احادیثه مسندة غالبا ولذا سمی مسندا

# الفصل الثالث فی بیان شرط البخاری ومسلم

قال الحافظ ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسی المتوفی ببغداد سنه ۵۰۷ھ فی کتابه فی شروط الائمة ۔ اعلم ان البخاری ومسلما ومن ذکرنا بعدهم لم ینقل عن واحد منهم انه قال انی شرطت ان اخرج فی کتابی ما یکون علی الشرط الفلانی (یعنی مثل اشتراط اللقی عند البخاری والاکتفاء بالمعاصرة عند مسلم کما هو مشهور) وانما یعرف ذلک من سبر کتبهم فیعلم بذلک شرط کل رجل منهم ۔ ولذلک اختلفت عبارات العلماء فی بیان شرط البخاری ومسلم فقال محمد بن طاهر المقدسی ۔ شرط البخاری ومسلم ان یخرجا الحدیث المتفق علی ثقة نقلته الی الصحابی المشهور من غیر اختلاف بین الثقات الاثبات ویکون اسناده متصلا غیر مقطوع فان کان للصحابی راویان فصاعدا فحسن وان لم یکن له الا راو واحد وصح الطریق الیه کفی الا ان البخاری ترک احادیث اقوام بشبهة وقعت فی نفسه ومسلم اخرج احادیثهم لزوال الشبهة عنهم عنده ومثال ذلک حماد بن سلمة وسهیل بن ابی صالح وداؤد بن ابی هند وابی الزبیر والعلاء بن عبد الرحمن وغیرهم فحیث انه تکلم فی هؤلاء بما لا یزیل العدالة والثقة ترک البخاری اخراج احادیثهم فی الاصول لا فی الشواهد واخرج مسلم احادیثهم لزوال الشبهة انتهی کلامه مختصرا ورده الحافظ العراقی فی شرح الفیته وقال لیس ما قاله ابن طاهر بجید لان النسائی ضعف جماعة اخرج لهم الشیخان او احدهما ۔ اھ ۔ وقال البدر العینی فی الصحیح جماعة جرحهم بعض المتقدمین وهو محمول علی انه لم یثبت جرحهم بشرطه فان الجرح لا یثبت الا مفسرا مبین السبب عند الجمهور اھ واجیب بانهما اخرجا من اجمع علی ثقته الی حین تصنیفهما ولا یقدح فی ذلک تضعیف النسائی بعد وجود الکتابین قال الحافظ ابن حجر تضعیف النسائی ان کان باجتهاده او نقله عن معاصر فالجواب ذلک وان نقله عن

متقدم فلا وقال ويمكن ان يجاب بان ما قاله ابن طاهر هو الاصل الذي بنيا عليه امرهما وقد يخرجان عنه لمرجح يقوم مقامه ولا يحط من مقدارهما العظيم وشأنهما الرفيع بعض كلام في رجالهما لانهما غير معصومين ثم ان من تكلم فيه من رجالهما انما هؤلاء في الشواهد والمتابعات دون الاصول او الرواية عنهم قبل ان يطرأ عليهم سبب الضعف كالاختلاط او لعلو سندهم مع صحة المتن بطريق لا كلام فيه او ان الضعف لم يثبت عندهما والله اعلم۔ وقال الامام الحازمي المتوفى سنة ۵۸۴ھ في كتابه شروط الائمة الخمسة ما حاصله ان شرط البخاري ان يخرج ما اتصل اسناده بالثقات الملازمين لمن اخذ وا عنه مدة طويلة وانه قد يخرج احيانا عن اعيان الطبقة التي تلي هذه في الاتقان والملازمة وان شرط مسلم ان يخرج حديث هذه الطبقة الثانية وقد يخرج حديث من لم يسلم من غوائل الجرح وتوضيحه ان اصحاب الزهري مثلا على خمس طبقات ولكل طبقة منها مزية على التي تليها۔

**فالطبقة الاولى**۔ هي التي جمعت بين كمال الحفظ وتمام الضبط والاتقان وبين طول الملازمة لشيوخهم حتى كان فيهم من يلازمه في السفر والحضر فمن كان منهم كثير الضبط والاتقان وكثير الملازمة وطويل المصاحبة لشيخه فهو من الطبقة الاولى كعقيل بن خالد ويونس بن يزيد ومالك وسفيان بن عيينة وشعيب بن حمزة و هذا هو مقصد البخاري وشرطه ولا يخفى ان الجمع بين الحفظ والاتقان وبين طول الملازمة هو الغاية في الصحة۔

**والطبقة الثانية**۔ من كان كثير الضبط والاتقان لكنه قليل الملازمة لم يلازمه الا مدة يسيرة فلم يمارس حديثه كالاوزاعي والليث بن سعد وابن ابي ذئب وهؤلاء لم يلازموا الزهري الا مدة يسيرة فلم يمارسوا حديثه وهم شرط مسلم والبخاري قد يخرج من حديث اهل الطبقة الثانية ما يعتمده من غير استيعاب واما مسلم فيخرج احاديث الطبقتين على سبيل الاستيعاب۔

**والطبقة الثالثة**۔ عكس الثانية وهو من كان قليل الضبط والاتقان وكثير الملازمة غير سالم عن غوائل الجرح فهم بين الرد والقبول وهم شرط ابي داؤد والنسائي نحو سفيان بن حسين السلمي وجعفر بن برقان وعبد الله بن عمر بن حفص العمري وزمعة بن صالح المكي وغيرهم فمسلم يخرج احاديث الطبقتين الاولى والثانية استيعابا ويخرج احاديث الطبقة الثالثة انتخابا على ما يصنعه البخاري في الثانية واكثر ما يخرج البخاري حديث الثانية تعليقا وربما اخرج اليسير من الثالثة وهذا المثال في حق المكثرين واما غير المكثرين فانما اعتمد الشيخان في تخريج احاديثهم على الثقة والعدالة وقلة الخطأ لكن منهم من قوي الاعتماد عليه فاخرجا ما تفرد به كيحيى بن سعيد الانصاري ومنهم من لم يقو الاعتماد عليه فاخرجا له ما شاركه فيه غيره وهو الاكثر وههنا تفصيل آخر مذكور في شروح النخبة لا يليق ذكره ههنا۔

**والطبقة الرابعة**۔ من كان قليل الضبط وقليل الملازمة وهؤلاء قوم شاركوا اهل الطبقة الثالثة في الجرح والتعديل وتفردوا بقلة ممارستهم لشيخهم لانهم لم يصاحبوه كثيرا نحو اسحق بن يحيى الكلبي ومعاوية بن يحيى الصدفي واسحق بن عبد الله بن ابي فروة المدني وابراهيم بن يزيد المكي والمثنى بن الصباح وجماعة سواهم وهم شرط الترمذي وفي الحقيقة شرط الترمذي ابلغ من شرط ابي داؤد لان الحديث اذا كان ضعيفا او مطلعه من حديث اهل الطبقة الرابعة فانه يبين ضعفه وينبه عليه فيصير الحديث عنده من باب الشواهد والمتابعات ويكون اعتماده على ما صح عند الجماعة وعلى الجملة فكتابه مشتمل على

هذا الفن فلهذا جعلنا شرطه دون شرط ابی داؤد۔

**والطبقة الخامسة** ـ نفر من الضعفاء والمجهولين لا يجوز لمن يخرج الحديث على الابواب ان يخرج حديثهم الا على سبيل الاعتبار والاستشهاد عند ابی داؤد فمن دونه فاما عند الشيخين فلا كبحر بن كنيز السقاء والحكم بن عبد الله الايلی۔ عبد القدوس بن حبيب الدمشقی ومحمد بن سعيد المصلوب وغيرهم فهذا فالطبقة الاولى غاية مقصد البخاری وهی الغاية فی الصحة لكنه قد يخرج احيانا من اعيان الطبقة الثانية انتخابا من غير استيعاب ومسلم عن اعيان الطبقة الثالثة وابو داؤد عن مشاهير الطبقة الرابعة وذالك لاسباب تقتضيه۔ اه ملخصاً وقال الحافظ العسقلانی فی مقدمة الفتح بعد ذكر الطبقات التی ذكرها الحازمی فاما الطبقة الاولى فهم شرط البخاری وقد يخرج عن احاديث اهل الطبقة الثانية ما يعتمده من غير استيعاب واكثر ما يخرج البخاری حديث الطبقة الثانية تعليقا وربما اخرج اليسير من حديث الطبقة الثالثة تعليقا ايضا واما مسلم فيخرج احاديث الطبقتين على سبيل الاستيعاب ويخرج احاديث اهل الطبقة الثالثة على النحو الذی يصنعه البخاری فی الثانية واما الرابعة والخامسة فلا يعرجان عليهما انتهى۔ واما ابو داؤد فهو يأخذ عن مشاهير الطبقة الرابعة ولكن لا يتنزل الى الطبقة الخامسة وكذالك النسائی يأخذ عن مشاهير الطبقة الرابعة ولا يتنزل الى الخامسة والترمذی يتنزل الى الخامسة قليلا وابن ماجه كثيرا هذا والله سبحانه وتعالى اعلم۔

**تنبيه يجب التنبه له** اعلم ان الامام الحازمی قد عقد فی كتابه شروط الائمة بابا۔ فی ابطال قول من زعم ان شرط البخاری اخراج الحديث عن عدلين وهلم جرا الى ان يتصل الخبر بالنبی صلى الله عليه وسلم وقال هذا حكم من لم يمعن الغوص فی خبايا الصحيح ولو استقرأ الكتاب حق استقرائه لوجد جملة من الكتاب ناقضة عليه دعواه واطال الكلام على ذالك من شاء فليرجع عليه ونظائره فی الصحيحين كثيرة بل اول حديث فی البخاری اعنی حديث انما الاعمال بالنيات واخر حديث فيه اعنی كلمتان خفيفتان فردان غير بيان باعتبار المخرج فان حديث انما الاعمال حديث فرد لم يروه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا عمر ولم يروه عن عمر الا علقمة ولم يروه عنه الا محمد بن ابراهيم التيمی ولم يروه عنه الا يحيی بن سعيد القطان ثم انتشر بعد ذالك فهو من الآحاد بالنسبة الى الاول مشهور بالنسبة الى اخره وكذا حديث كلمتان خفيفتان على اللسان فان ابا هريرة تفرد به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفرد به عنه ابو زرعة وتفرد به عنه عمارة بن القعقاع وتفرد به عنه محمد بن الفضيل وعنه انتشر الامر بل فی الصحيحين ما ينوف على مائتی حديث من الغرائب مما انفرد به الراوی فی طبقة من الطبقات حتى الف الحافظ الضياء المقدسی فی ذالك مؤلفا سماه غرائب الصحيحين وذكر فيه ما يزيد على مائتی حديث من الغرائب والافراد المخرجة فی الصحيحين ومعرفة هذا انما يفيد عند التعارض والترجيح۔

**فائدة جليلة** قال العلامة الكوثری فی تعليقه على شروط الائمة ومما ينبغی اليه النظر ان الشيخين لم يخرجا فی الصحيحين شيئا من حديث الامام ابی حنيفة مع انهما ادركا صغار اصحاب اصحابه واخذا عنهم ولم يخرجا ايضا من حديث الامام الشافعی مع انهما لقيا بعض اصحابه لا

ولا اخرج البخاري من حديث احمد الا حديثين احدهما تعليقا والآخر نازلا بواسطة مع انه ادركه ولازمه ولا اخرج مسلم في صحيحه من البخاري شيئا مع انه لازمه ونسج على منواله ولا عن احمد الا قدر ثلاثين حديثا ولا اخرج احمد في مسنده عن مالك عن نافع بطريق الشافعي - وهو اصح الطرق او من اصحها الا اربعة احاديث وما رواه عن الشافعي بغير هذه الطريق لا يبلغ عشرين حديثا مع انه جالس الشافعي وسمع موطأ مالك منه وعد من رواة القديم والظاهر من دينهم وامانتهم ان ذلك من جهة انهم كانوا يرون ان احاديث هؤلاء في مأمن من الضياع لكثرة اصحابهم القائمين بروايتها شرقا وغربا وجُلّ عناية اصحاب الدواوين بأناس من اهل الرواية ربما كانت تضيع احاديثهم لولا عنايتهم بها لانه لا يستغني من بعدهم عن دواوينهم في احاديث هؤلاء دون هؤلاء ومن ظن ان ذلك لتحاميهم عن احاديثهم او لبعض ما في كتب الجرح من الكلام في هؤلاء الائمة كقول الثوري في ابي حنيفة وقول ابن معين في الشافعي وقول الكرابيسي في احمد وقول الذهلي في البخاري ونحوها فقد حملهم شططا وهذا البخاري لولا ابراهيم بن معقل النسفي وحماد بن شاكر الحنفيان يكاد ينفرد الفربري عنه في جميع الصحيح سماعا كما كاد ان ينفرد ابراهيم بن محمد بن سفيان الحنفي عن مسلم سماعا بالنظر الى طرق سماع الكتابين من عصور دون طرق الاجازات فانها متواترة اليهما عند من يعتد بالاجازة كما لا يخفى على من عني بهذا الشأن وما قاله العلامة ابن خلدون في مقدمة تاريخه من ان ابا حنيفة لتشدده في شروط الصحة لم يصح عنده الا سبعة عشر حديثا فهفوة مكشوفة لا يجوز لاحد ان يغتر بها لان روايته على تشدده في الصحة لم تكن سبعة عشر حديثا فحسب بل احاديثه في سبعة عشر سفرا يسمى كل منها بمسند ابي حنيفة خرجها جماعة من الحفاظ واهل العلم بالحديث باسانيدهم اليه ما بين مقل منهم ومكثر حسبما بلغهم من احاديثه وقلما يوجد بين تلك الاسفار سفر اصغر من سنن الشافعي رواية الطحاوي ولا من مسند الشافعي رواية ابي العباس الاصم اللذين اليهما مدار احاديث الشافعي وقد خدم اهل العلم تلك المسانيد جمعا وتلخيصا وتخريجا وقراءة وسماعا ورواية فهذا الشيخ محدث الديار المصرية الحافظ محمد بن يوسف الصالحي الشافعي صاحب الكتب الممتعة في السير وغيرها يروي تلك المسانيد السبعة عشر عن شيوخ له ما بين قراءة وسماع ومشافهة وكتابة باسانيدهم الى مخرجيها في كتابه (عقود الجمان) وكذا يرويها بطريق محدث البلاد الشامية الحافظ شمس الدين بن طولون في (الفهرست الاوسط) عن شيوخ له سماعا وقراءة ومشافهة وكتابة باسانيدهم كذلك الى مخرجيها وهما كانا يعيشان في القرن العاشر وكذلك حملة الرواية الى قرننا هذا ممن لهم عناية بالسنة ولاشباع ذلك كله مقام آخر وانما ذكرنا هذا عرضا ازالة لما عسى ان يعلق باذهان بعضهم من كلام ابن خلدون وما تلك المسانيد والكتب من متناول اهل العلم ببعيد وان كنا في عصر تقاصرت الهمم فيه عن التوسع في علم الرواية وكتاب عقود الجواهر المنيفة للحافظ المرتضى الزبيدي في شذرة من احاديث الامام وللحافظ محمد عابد السندي كتاب المواهب اللطيفة على مسند ابي حنيفة في اربع مجلدات اكثر فيه جدا من ذكر المتابعات

والشواهد ورفع المرسل ووصل المنقطع وبيان مخرجي الاحاديث والكلام في مسائل الخلاف ومن ظن ان ثقات الرواة هم رواة السنة فقط فقد ظن باطلاً - وجرد الحافظ العلامة قاسم بن قطلوبغا الثقات من غير رجال الستة في مؤلف حافل يبلغ اربع مجلدات وهو ممن اقر له الحافظ ابن حجر وغيره بالحفظ والاتقان - والله اعلم-

## الفصل الرابع

في بيان معنى قولهم هذا حديث صحيح على شرط البخاري ومسلم معناه عند الجمهور ان كل واحد من رجال اسناده مذكور في كتابيهما بعد اشتماله على سائر شروط الصحة كالعدالة والضبط ونفذ التفسير قد ارتضاه جماعة كابن دقيق العيد والنووي والذهبي وقيل المراد به ان يكون رجال الحديث متصفين بصفات رجال البخاري ومسلم من كمال الضبط وتمام العدالة وعدم الشذوذ والنكارة والوهم والغفلة -

## الفصل الخامس في عادات الامام البخاري في تراجم صحيحه

اعلم انه ليس مقصود البخاري الالتزام الصحة والاقتصار على الحديث الصحيحة وتكثير المتون فقط بل غرضه مع صحة الحديث استنباط الفوائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه الثاقب من كل حديث مسائل كثيرة فرقها في ابواب الكتاب بحسب المناسبة واعتنى فيها بآيات الاحكام وانتزع منها الدلالات البديعة وسلك في الاشارات الى تفسيرها السبل الوسيعة ولما كان غرضه ذلك قطع الحديث في مواضع من كتابه وذكر في كل موضع قطعة تناسب الباب الذي اخرجها فيه كما تعوده اسلوب القرآن الكريم في تقطيع القصص وتفريقها في مواضع وتكريرها على حسب المصلحة فان الحق سبحانه وتعالى لم يسق قصص الانبياء مساقاً واحداً الا قصة يوسف وقصة اصحاب الكهف وقصة ذي القرنين وقصة موسى مع الخضر وقصة الذبيح فقد ساق الله عز وجل هذه القصص مبسوطة تامة لان مقصودهم كان سماع القصة بتمامها فنزلت مبسوطة تامة ليحصل لهم مقصود القصص من الاشتياق وتزويج النفس بالاحاطة وسوى هذه القصص كلها مفرقة ومقطعة في مكررة في القرآن في مواضع لكونها دليلاً وبرهاناً للامور المقصود بيانها في تلك المواضع فكذلك الامام البخاري فرق الاحاديث في الابواب واودع في تراجم الابواب سر الاستنباط فالامام البخاري يذكر الحديث في مواضع ويستدل به في كل باب باسناد آخر ويستخرج منه معنى يقتضيه الباب الذي اخرجه فيه واذا عرفت انه ليس مقصود البخاري بهذا الكتاب الاقتصار على الحديث وتكثير المتون بل مراده الاستنباط والاستدلال لابواب ارادها من الاصول والفروع والزهد والآداب والامثال وغيرها فلا حجر في اعادة الحديث في مواضع كثيرة لائقة به وهذا دليل التمكن في انواع العلوم وغزارة الفقه والاستنباط ولذا اقل ما يورد حديثاً في موضعين باسناد واحد ولفظ واحد بل يورده ثانياً من صحابي آخر او تابعي باسناد فيه تصريح بالسماع او غير ذلك والله اعلم وجملة تراجم ابوابه تنقسم اقساماً منها ما يذكره لاجل الاستدلال بحديث الباب عليه وهو الاظهر والاكثر فتكون ترجمة الباب بمنزلة الدعوى والآية والحديث بعدها بمنزلة الدليل والبرهان ومنها[2] ما يذكره ليجعل كالشرح لحديث

الباب ويبين به محمل الحديث مثلا لكون حديث الباب مطلقا قد علم تقييده باحاديث اخر فياتي
بالترجمة مقيدة لا ليستدل عليها بالحديث المطلق بل ليبين ان محمل الحديث هو المقيد فصارت الترجمة
كالشرح للحديث وبيانا لتاويل الحديث نائبة مناب قول الفقيه مثلا المراد بهذا الحديث العام المخصوص
او بهذا الحديث الخاص العموم اشعارا بالقياس لوجود العلة الجامعة ونحو ذلك ومنها[3] انه كثيرا ما يزين
تراجمه بالآيات القرآنية ليكون اشارة الى اصل السنة فى القرآن وايماء الى ان الحديث تفسير للقرآن وبيان
له كما قال تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وقال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
بيانه وايضا قد يكون الحديث الذى يورده فى الترجمة او يخرجه تعليقا ضعيفا فيذكر الآية ليتأيد به الضعيف
فان الضعيف اذا تأيد بالقرآن يصير صحيحا او فى حكمه ومنها[4] انه كثيرا ما يذكر بعد الترجمة آثارا لا دخل
مناسبة بالباب وكثير من الناس يوردونها دلائل للترجمة فيأتون بتكلفات باردة لتصحيح الاستدلال بها على الترجمة
وان عجزوا عن وجه الاستدلال عدوه اعتراضا على صاحب الصحيح والاعتراض فى الحقيقة متوجه عليهم
حيث لم يفهموا المقصود. ومنها[5] انه ربما يترجم ولا يكون مراده ما هو الظاهر المتبادر من ظاهر العبارة
بل يريد به المدلول الكنائى والالتزامى وحينئذ يسهل التطبيق بين الحديث والترجمة ومن حمل الترجمة
على مدلولها الظاهرى اشكلت عليه المطابقة بين الحديث والترجمة وعد ذلك اعتراضا على صاحب الصحيح
مع انه اراد معنى كنائيا يوافقه الحديث قطعا ومثاله ما قال باب من ادرك ركعة من العصر قبل الغروب وذكر
فيه حديث استيجار اهل الكتابين فاشكل التطبيق بين الحديث والترجمة بناء على الظاهر فان الظاهر المتبادر منه
مسئلة تاخير الظهر الى العصر وقد تقدم لذلك باب فى الصفحة السابقة باب تاخير الظهر الى العصر. لكن
الغرض منه بيان آخر وقت العصر فالتطبيق ظاهر وكذا قال بعده ورقة باب من ادرك من الفجر ركعة فالمقصود
منه بيان آخر وقت الفجر لا ظاهر الترجمة والله اعلم. وهكذا قال فى محل آخر باب ما يقول بعد التكبير واورد
فيه حديث الكسوف فاشكل التوفيق والتطبيق والذى يظهر بعد التأمل ان غرض البخارى اثبات التوسع فى دعاء
الافتتاح باى دعاء شاء افتتح وليس المقصود تعيين الدعاء المخصوص بعد التكبير وعلى هذا الاحاديث الثلاثة
كلها مطابقة للترجمة ومنها[6] انه يترجم بلفظ حديث لم يصح على شرطه ويورد فى الباب حديثا شاهدا له على
شرطه ومن ذلك قوله باب الامراء من قريش وهذا لفظ حديث يروى عن على رضى الله عنه وليس على شرط البخارى و
اورد فيه حديث لا يزال وال من قريش ومن ذلك قوله باب اثنان فما فوقهما جماعة وهذا حديث يروى
عن ابى موسى الاشعرى رضى الله عنه وليس على شرط البخارى واورد فيه فاذنا واقيما ثم ليؤمكما احدكما ومنها[7] انه قد
يذكر حديثا لا يدل هو بنفسه على الترجمة اصلا لكن له طرقا وبعض طرقه يدل عليها اشارة او عموما وقد اشار
بذكر الحديث الى ان له اصلا صحيحا يتأكد به ذلك الطريق ومثل هذا لا ينتفع به الا المهرة من اهل الحديث
ومنها[8] انه يترجم بمذهب ذهب اليه ذاهب قبله ويذكر فى الباب ما يدل عليه بنحو من الدلالة ويكون شاهدا
له فى الجملة من غير قطع بترجيح ذلك المذهب فيقول باب من قال كذا ومنها[9] انه قد يتعارض الادلة ويكون
عند البخارى وجه تطبيق بينهما يحمل كل واحد على محمل فيترجم بذلك المحمل اشارة الى التطبيق. ومنها[10] انه
يذهب فى كثير من التراجم الى طريقة اهل السير فى استنباطهم خصوصيات الوقائع والاحوال من اشارات
طرق الحديث وربما يتعجب الفقيه من ذلك لعدم ممارسته بهذا الفن ولكن اهل السير لهم اعتناء شديد

بمعرفة تلك الخصوصيات **ومنها**[30] انه كثيرا ما يستخرج الآداب المفهومة بالقول من الكتاب والسنة بنوع من الاستدلال وبالعادات الكائنة فى زمانه صلى الله عليه وسلم ومثل هذا لا يدرك حسنه الا من مارس كتب الآداب واجال عقله فى آداب قومه ثم طلب لها اصلا من السنة وكثيرا ما يأتى بشواهد الحديث من الآيات وبشواهد الآية من الاحاديث تظاهرا وتعيين بعض المحتملات دون البعض ومثل هذا لا يدركه الا الفهم ثاقب وقلب حاضر **وكثيرا**[31] ما يترجم بلفظ الاستفهام كقوله باب هل يكون كذا او من قال كذا ونحو ذلك وذلك حيث لا يتجه له الجزم باحد الاحتمالين وغرضه من ذلك بيان هل ثبت ذلك الحكم او لم يثبت فيترجم على الحكم ومراده ما يتفسر بعد من اثباته او نفيه او انه محتمل لهما وربما كان احد المحتملين اظهر وغرضه ان يبقى للنظر مجالا وينبه على ان هنالك احتمالا وتعارضا يوجب التوقف حيث يعتقد ان فيه اجمالا او يكون المدرك مختلفا فى الاستدلال به **وكذلك**[32] ربما يرد آثارا متعارضة واحاديث مختلفة فى الباب لعدم الجزم باحد الجانبين وتنبيها على الخلاف وعرضا لمادة المسألة على اهل العلم ليتفكروا فى وجه التوفيق **وكثيرا**[33] ما يترجم بامر ظاهره قليل الجدوى لكنه اذا حققه المتأمل اجدى كقوله باب قول الرجل ما صلينا فانه اشار به الى الرد من كره ذلك ومنه باب قول الرجل فاتتنا الصلوة واشار بذلك الى الرد على من كره اطلاق هذا اللفظ واكثر ذلك تعقبات على عبد الرزاق وابن ابى شيبة فى تراجم مصنفيهما وشواهد الآثار يروبان عن الصحابة والتابعين فى مصنفيهما ومثل هذا لا ينتفع به الا من مارس الكتابين واطلع على ما فيهما **وكثيرا**[34] ما يترجم بامر يختص ببعض الوقائع لا يظهر فى بادى الرأى كقوله باب استياك الامام بحضرة رعيته وذلك ان الاستياك قد يظن انه من افعال المهنة فلعل متوهما يتوهم ان اخفاءه اولى مراعاة للمروة فدل استياكه صلى الله عليه وسلم على انه من باب التطييب لا من الباب الآخر نبه على ذلك ابن دقيق العيد **ومنها**[35] انه قد يذكر الباب صـ٣٤ بلا ترجمة ويورد فيه حديثا فاحسن اعذار الشارحين فى مثل ذلك انه كالفصل من الباب السابق لكنه لا يتمشى فى بعض المواضع مثلا قال فى الابواب المتعلقة باحكام البول - باب من الكبائر ان لا يستتر من بوله وذكر فيه حديث انسانين يعذبان فى قبورهما ثم قال بعده - باب ما جاء فى غسل البول وذكر فى الترجمة هذا الحديث فكيف يقال انه كالفصل من الباب السابق وانما يمكن هذا اذا كان الثانى مغائر الاول فالاولى ان يقال ان المؤلف قد يذكر الباب بلا ترجمة ويترك الترجمة عمدا لا سهوا ويورد فيه حديثا فتارة يكون مقصوده انه كالفصل من الباب السابق بشرط المناسبة والارتباط كما ذكره الشراح وتارة يكون مقصوده تشحيذ الاذهان وايقاظ الافهام للاستنباط ووضع ترجمة جديدة ولكن بشرطين الاول ان يكون ذلك الاستنباط مناسبا للمقام والثانى ان يكون استنباط حكم جديد ليفيد فائدة جديدة لا اعادة محضة والمناسب لهذا المقام ان يكون الترجمة هكذا باب كون البول موجبا لعذاب القبر - لا يقال ان المصنف قد قال فى ابواب القبر - باب عذاب القبر من البول والغيبة فحينئذ يتكرر الترجمة لانا نقول المقصود هنالك بيان حكم القبر وههنا المقصود بيان حكم البول فاين التكرار ونظائره عند المؤلف كثيرة مثلا قال فى ابواب الايمان اداء الخمس من الايمان ثم قال

فی ابواب الخمس اداء الخمس من الدین وکذا قال المؤلف فی اخر ابواب التیمم باب ص۴۸ بلا ترجمة ثم اورد فیه حدیث عمران بن حصین ان رسول الله صلی الله علیه وسلم رأی رجلا معتزلا لم یصل فی القوم فقال یا فلان ما منعك ان تصلی فی القوم فقال یا رسول الله اصابتنی جنابة ولا ماء قال علیك بالصعید فانه یکفیك فبالنظر الی الابواب السابقة ینبغی ان یکون الترجمة هکذا - باب الجنب اذا لم یجد الماء تیمم ولا حاجة الی حمله علی سهو المؤلف او سهو الناسخین وتارة یکون مقصوده ازالة شبهته نشأت مما سبق فیذکر الباب بلا ترجمة ویورد فیه حدیثا لازالة شبهته فی ذلك المقام فیکون هذا الباب بمنزلة الاستدراك السابق وضدها انه قد یذکر الباب مع الترجمة ولا یورد فیه حدیثا علی عکس السابق وفیه وجهان الاول ان یذکر مع الترجمة اٰیة او حدیثا او اثرا ولا یورد بعد ذلك حدیثا مسندا والثانی ان لا یذکر فی ذیل الترجمة شیئا من القراٰن ولا من الحدیث ولا من اٰثار الصحابة والتابعین بل یقتصر علی عبارة الترجمة فقط فالترجمة علی الوجه الاول مبرهنة بالاٰیة والحدیث والاثر المذکور فی ذیلها لکن بقیت خالیة عن الحدیث المسند فلعل الوجه فی ذلك انه لم یجد فی ذلك حدیثا علی شرطه او هو مذکور فی الابواب السابقة او اللاحقة لکنه سکت عن ایراده لاختبار ما عند الطلبة من العلم وتشحیذ اذهانهم وتمرین افهامهم او الحدیث فی ذلك ظاهر لکنه اکتفی حذرا عن التکرار والترجمة علی الوجه الثانی وهو ان لا یذکر مع الترجمة شیئ من الکتاب والسنة واقوال الصحابة بقیت خالیة عن البرهان مجردة عن الدلیل اذ لم یذکر شیئ من القراٰن والحدیث فی ذیل الترجمة وکذا لم یذکر بعدها حدیث مسند ومثل هذه التراجم قلیلة جدا فلعل الغرض فی ذلك تشحیذ الاذهان واختبار ما عندهم من العلم واشارة او رمز الی حدیث مناسب لذلك فی موضع اٰخر من کتابه متقدما او متأخرا واکتفی علی الترجمة المجردة لکون الحدیث المناسب لها مذکورا فیما تقدم او تأخر فاقتصر علیها احترازا عن التکرار وللغفلة عن هذه المقاصد الدقیقة اعتقد من لم یمعن النظر انه ترك الکتاب بلا تبییض وبالجملة فتراجمه حیرت الافکار وادهشت العقول والابصار ولقد اجاد القائل ؎

اعیا فحول العلم حل رموز ما

ابداه فی الابواب من اسرار

## الفصل السادس

فی عدد احادیث الجامع الصحیح قال الشیخ تقی الدین ابن الصلاح عدد احادیث صحیح البخاری سبعة اٰلاف ومائتان وخمسة وسبعون بالاحادیث المکررة وقیل انها باسقاط المکررة اربعة اٰلاف هکذا اطلق ابن الصلاح وتبعه الشیخ محی الدین النووی فی مختصره ولکن خالف فی الشرح فقیده بالمسندة ولفظه جملة ما فی صحیح البخاری من الاحادیث المسندة بالمکررة فذکر العدة سواء فاخرج بقوله المسندة الاحادیث المعلقة وما اورده فی التراجم والمتابعة وبیان الاختلاف بغیر اسناد موصول فکل ذلك خرج بقوله المسندة بخلاف اطلاق ابن الصلاح وتعقب ذلك الحافظ العسقلانی وقال لقد عددت احادیثه بابا بابا وحررتها فجملة ما فیه من الاحادیث بالمکرر سوی المعلقات والمتابعات علی ما حررته واتقنته سبعة اٰلاف وثلاث مائة وسبعة وتسعون حدیثا فقد زاد علی ما ذکروه مائة حدیث واثنین وعشرین حدیثا والخالص من ذلك بلا تکرار الفان وست مائة وحدیثان وجملة ما فیه

من التعاليق الف وثلاث مائة واحد واربعون حديثا والكثرها مكرر مُخَرَّجٌ فى الكتاب اصول متونه وليس فيه من المتون التى لم تخرج فى الكتاب ولو من طريق اخرى الا مائة وستون حديثا وجملة ما فيه من المتابعات والتنبيه على اختلاف الروايات ثلث مائة واربعة واربعون حديثا فجملة ما فى الكتاب على هذا بالمكرر تسعة الاف واثنان وثمانون حديثا خارجًا عن الموقوفات على الصحابة والمقطوعات على التابعين فمن بعدهم كذا فى مقدمة فتح البارى ص۴۷۷ ومقدمة القسطلانى ص۲۸ ج ۱۔

وقد نقل بعض العلماء عن الحافظ المذكور حاصل ما قال فى تحرير العدد الا ان فيه زيادة بسط فيما يتعلق بالمكرر فأحببت ايراد ذالك على وجه يكون اقرب منالاً۔ قال

۷۳۹۷ جملة احاديث البخارى بالمكرر سبعة الاف وثلث مائة وسبعة وتسعون

۱۳۴۱ جملة ما فيه من المعلقات وذالك سوى المتابعات وما يذكر بعدها الف وثلاث مائة وواحد واربعون حديثًا۔

۳۴۴ جملة ما فيه من المتابعات والتنبيه على اختلاف الروايات ثلث مائة واربعة واربعون حديثا۔

۹۰۸۲ فجملة ما فى البخارى بالمكرر تسعة الاف واثنان وثمان وثمانون سوى الموقوفات على الصحابة والمقطوعات الواردة من التابعين فمن بعدهم۔ (كذا فى توجيه النظر ص۹۴۔

وعدد كتب البخارى مائة وشئ وعدد ابوابه ثلاثة الاف واربع مائة وخمسون بابا مع اختلاف قليل فى نسخ الاصول۔ واما صحيح مسلم فجملة ما فيه باسقاط المكرر نحو اربعة الاف واما عدتها بالمكرر فقيل انها اثنا عشر الف حديث وقيل ثمانية الاف ولعل هذا اقرب الى الواقع مما قيل كذا فى توجيه النظر ص۹۴۔

## الفصل السّابع

فى فضل الجامع الصحيح؟ اتفق السلف والخلف على ان اصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل صحيح الامام البخارى ثم صحيح مسلم ثم بقية الكتب الستة وهى سنن ابى داؤد وسنن الترمذى وسنن النسائى وسنن ابن ماجه وهذه منقبة عظيمة لهذا الكتاب وقال محمد بن احمد المروزى كنت نائما بين الركن والمقام فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام فقال يا ابا زيد الى متى تدرس كتاب الشافعى ولا تدرس كتابى فقلت وما كتابك يارسول الله؟ قال جامع محمد بن اسمٰعيل۔

ومن فضائل هذا الكتاب انه ما قرئ فى حاجة الا قضيت ولا فى شدة الا فرجت وانه اذا قرئ فى بيت فى ايام الطاعون حفظ الله تعالى اهاليها عن الطاعون وقال ابن كثير صحيح البخارى يستسقى بقراءته الغمام واجمع على قبوله وصحة ما فيه اهل الاسلام وقد اشتهر بين مشائخ الحديث ان الدعاء يستجاب عند ذكر اسامى اصحاب بدر رضى الله عنهم وقال محدث الهند شيخ عبد الحق الدهلوى فى اشعة اللمعات قرأ كثير من المشائخ والعلماء الثقات صحيح البخارى لحصول المرادات وكفاية المهمات وقضاء الحاجات ودفع البليات وكشف الكربات وصحة الامراض وشفاء المرضى وعند المضائق والشدائد فحصل مرادهم وفازوا بمقاصدهم ووجدوه كالترياق مجربا وقد بلغ هذا المعنى عند علماء الحديث مرتبة الشهرة والاستفاضة ونقل السيد جمال الدين المحدث عن استاذه السيد اصيل الدين انه قرأت صحيح البخارى نحو عشرين ومائة مرة فى الوقائع والمهمات لنفسى وللناس الاخرين فبأى نية قرأته حصل المقصود وكفى المطلوب انتهى ترجمتها من الفارسية بالعربية قلت وكذالك قرأ والدى المحترم مولانا الشيخ الحافظ كتاب الله المولوى

محمد اسمٰعیل الکاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ صحیح البخاری وختمہ قریبا من مائۃ مرۃ فی مدۃ حیاتہ لکفایۃ مہماتہ وقضاء حاجاتہ فحصلت مراداتہ ببرکۃ ھذا الکتاب المستطاب فللہ الحمد والمنہ والف الف صلوٰۃ علےٰ نبی ھذہ الامۃ نبی الرحمۃ وعلی الہ واصحابہ ھداۃ الامۃ ومن فضائلہ الکثیرۃ الخارقۃ للعادۃ لرواۃ ھذا الکتاب الآخذین عن البخاری بلا واسطۃ فقد روینا عن الفربری قال سمع الصحیح من البخاری تسعون الف رجل فما بقی احد یرویہ غیری ومنہا اعتناء العلماء بروایۃ ھذا الکتاب وحفظہ وکشف مشکلہ وشرح غریبہ وبیان اعرابہ وتخریج احادیثہ واستنباط فقہہ والکلام علی اسانیدہ ورجالہ طبقۃ بعد طبقۃ الی یومنا ھذا حتی لم یبق شئ مما یتعلق بہ غیر مبحوث عنہ الا ما شآء اللہ ولھذا العبد المذنب عفا اللہ عنہ۔ قصیدۃ فی شان ھذا الکتاب وھی ھذہ ؎

اَصَحُّ کِتَابٍ بَعْدَ تَنْزِیْلِ رَبِّنَا ∗ صَحِیْحُ الْبُخَارِیْ ثُمَّ یَتْلُوْہُ مُسْلِمُ
وَھٰذَا ھُوَ الْقَوْلُ الْمُحَقَّقُ عِنْدَھُمْ ∗ وَبِاللّٰہِ ھَلْ یَرْتَابُ فِیْ ذَالِکَ مُسْلِمُ
اَصَحُّ اَحَادِیْثًا وَاَوْفٰی لَطَائِفًا ∗ مُحَیِّرُ اَفْکَارٍ اِذَا مَا یُتَرْجِمُ
وَاَحْسَنُ تَرْتِیْبًا اِذَا مَا یُبَوِّبُ ∗ فَلِلّٰہِ عِقْدٌ مِنْ لَاٰلٍ مُنَظَّمٌ
اَسَانِیْدُہٗ مِثْلُ النُّجُوْمِ ثَوَاقِبًا ∗ بِہَا حُفِظَ دِیْنُ اللّٰہِ وَالْجَھْلُ یُرْجَمُ
وَمِنْ کُلِّ فَنٍّ فِیْہِ عِلْمٌ وَحِکْمَۃٌ ∗ فَلِلّٰہِ کَنْزٌ لِلْعُلُوْمِ مُخَتَّمٌ
وَعَنْہُ رَوٰی تِسْعُوْنَ اَلْفًا صَحِیْحَہٗ ∗ فَحَسْبُکَ ھٰذَا الْفَضْلُ اِنْ کُنْتَ تَفْھَمُ
کِتَابٌ بِہٖ یُسْقَی الْاَنَامُ وَیُمْطَرُ ∗ وَیُتْلٰی لِرَفْعِ النَّائِبَاتِ وَیُخْتَمُ
جَزَاہُ اِلٰہُ الْعَرْشِ عَنْ کُلِّ مُسْلِمٍ ∗ مَدَی الدَّھْرِ مَا یُتْلَی الْبُخَارِیْ وَمُسْلِمُ
وَنَحْنُ بَنُوْہُ فِی الْحَدِیْثِ وَاِنَّہٗ ∗ لَوَالِدُنَا وَاللّٰہُ بِالْحُبِّ مُعْلِمُ
فَیَا رَبِّ اَلْحِقْنَا بِہٖ اِذْ وَعَدْتَنَا ∗ کَمَا یُلْحَقُ الْاَدْنٰی بِمَنْ ھُوَ اَکْرَمُ

وَمِنْ فَضْلِکَ اللّٰھُمَّ یَا مَالِکَ الْوَرٰی
نُرَجِّیْ نَوَالًا فَوْقَ مَا نَتَوَھَّمُ

اشارۃ الی قولہ تعالیٰ والذین آمنوا واتبعتھم ذریتھم بایمان الحقنا بھم ذریتھم۔

---

**اعلم** - انی قد اشرت فی ھذہ الابیات الی الخلاف بین العلماء فی ان ای الکتابین اصح صحیح البخاری او صحیح مسلم فللعلماء فی ذالک ثلاثۃ اقوال - الاول ان صحیح مسلم افضل من صحیح البخاری وھذا قول بعض المغاربۃ وھو غیر مرضی عند العلماء ویردہ مشاھدۃ عدالۃ رجالہ وضبطھم واتقانھم والقول الثانی - انہما سواء فی الصحۃ حکی ذالک ابن الملقن عن بعض المتأخرین وھو ایضا قول ضعیف لم یقبل عند اھل العلم - والقول الثالث ان صحیح البخاری اصح الکتابین وارفعہما وانفعہما وھو المختار عند جمہور اھل العلم من الفقہاء والمحدثین وقد ذکرت لترجیح البخاری فی ھذہ الابیات وجوھا الاول ان احادیثہ اصح من احادیث مسلم - والثانی انہ اجمع واشمل للطائف الحکم والاستنباطات الفقہیۃ والنکت الغریبۃ والفوائد البدیعۃ ویشہد لذالک تراجمہ التی حیّرت العقول والافکار - والثالث ان ترتیب کتبہ وابوابہ احسن واحسن من ترتیب مسلم کما لا یخفی علیٰ من اشتغل بالکتابین -

والراجح ان كتاب البخاري اقوى اسانيد واتقن رجالا واشد اتصالا وقد ذكروا لذلك وجوها
منها ان البخاري يخرج عن الطبقة الاولى البالغة في الحفظ والاتقان وطول الملازمة اصولا وعن
الطبقة التي تليها في التثبت وطول الملازمة انتخابا من غير استيعاب تارة اتصالا وتارة تعليقا وتارة
انفرادا وتارة مقرونا مع الغير ومسلم يخرج عن هذه الطبقة الثانية اصولا واستيعابا ومنها
ان مسلما كان مذهبه ان الاسناد المعنعن له حكم الاتصال عند ثبوت المعاصرة بين المعنعن و
من عنعن عنه وان لم يثبت تلاقيهما مالم يكن من تدليس والبخاري لا يجعله في حكم الاتصال الا ان
يثبت اللقاء والاجتماع ولو مرة وقد اعترض مسلم على البخاري في اشتراطه اللقاء مرة وعدم اكتفاءه
بالمعاصرة مع امكان اللقاء والسماع بان هذا الاشتراط عنده لاجل مظنة الارسال وهذه لا
تندفع باللقاء مرة في خبر ما بل تبقى في كل ما عنعن فلعله لم يسمع هذا المعين من شيخه لان ثبوت
اللقاء مرة لا يستلزم سماع كل خبر وكل حديث حتى يصرح بالسماع فيلزم على اصله ان لا يقبل
الاسناد المعنعن ابدا ويوجب ذلك اطراح ذخيرة من ذخائر الاحاديث۔ ولا يخفى ان هذا اعتراض
قوي ولكن مع هذا المحققون على ما قاله البخاريؒ فان ثبوت اللقاء ولو مرة يؤكد الاتصال
ويضعف احتمال الارسال۔ والراوي اذا ثبت له لقاء من روى عنه مرة لا يجري في رواياته احتمال
ان لا يكون سمع منه لانه يلزم من جريانه ان يكون مدلسا والمسئلة مفروضة في غير المدلس
والله اعلم۔ وقد اظهر البخاري هذا المذهب في تاريخه وجرى عليه في صحيحه حتى انه ربما
يخرج الحديث الذي لا تعلق له بالباب ليظهر سماع راو من شيخه لكونه قد اخرج له قبل ذلك
معنعنا وقد قلت في ذلك ؎

تنازع قوم في الحديث المعنعن ✤ فقد قيل موصول وقد قيل مرسل
فجمهور اهل العلم قد شرطوا اللقا ✤ وذا عن عليٍّ والبخاري ينقل
ويكفيه امكان اللقا عند مسلم ✤ وقلبي الى قول البخاري اميل
وان اللقا فيه الشفا وسكينة
وسلوان قلب شيّق يتململ

وليعلم ان شرط اللقاء عند البخاري انما شرط للصحيح الذي يخرجه في جامعه الصحيح لا
للصحيح مطلقا فلا يخرج في صحيحه هذا الا بعد ثبوت السماع عنده ولو مرة مثل ان يجيء التصريح
من الراوي في اسناد من الاسانيد سمعت فلانا فبعد ثبوت السماع عنه صراحة يحمل عنعنته
على الاتصال ومنها ان الذين انفرد لهم البخاري بالاخراج دون مسلم اربع مائة وثلاثون
رجلا والمتكلم فيه منهم ثلاثون رجلا فحسب والذين انفرد لهم مسلم دون البخاري ست مائة
وعشرون رجلا والمتكلم فيه بالضعف مائة وستون رجلا ولا شك في ان التخريج عمن لم
يتكلم فيه اصلا اولى من تخريج عمن تكلم فيه وان لم يكن ذلك الكلام قادحا ومنها ان الذين انفرد لهم
البخاري ممن تكلم فيه لم يكثر التخريج منهم بخلاف مسلم فانه اكثر التخريج منهم ومنها ان
الذين انفرد لهم البخاري ممن تكلم فيه اكثرهم من شيوخه الذين جالسهم ورأى احوالهم واطلع

علی احادیثهم و میز جیدها من ردیئها بخلاف مسلم فان اکثر من تفرد بتخریج حدیثه ممن تکلم فیه ممن تقدم عصره من التابعین ومن بعدهم ولا شك ان المحدث اعرف بحدیث شیوخه؟

**والوجه الخامس** من وجوه ترجیح البخاری علی مسلم ان کتاب البخاری جامع لجمیع فنون السنة کما تقدم بخلاف مسلم فانه لیس بجامع ولذا لم یطلق لفظ الجامع الصحیح علی کتاب مسلم الا ما ذکر فی ترجمة المجد الفیروز آبادی صاحب القاموس انه قرأ صحیح مسلم فی ثلاثة ایام بدمشق وانشد ؎

قرأت بحمد الله جامع مسلم ❊ بجوف دمشق الشام جوف الاسلام
علی ناصر الدین الامام بن جهبل ❊ بحضرة حفاظ مشاهیر اعلام
وتم بتوفیق الاله وفضله
قراءة ضبط فی ثلاثة ایام

فهذه خمسة وجوه لترجیح البخاری علی مسلم اوردتها فی هذه الابیات لتنبیه الثقات والاثبات۔

**بقیت ههنا شبهة** وهی انه قد صح عن الامام الشافعی انه قال ما تحت ادیم السماء اصح من موطا مالك فظاهره یدل علی تفضیل مؤطا مالك علی صحیح البخاری علی خلاف ما ذهب الیه الجمهور فقال العلماء انما قال الامام الشافعی هذا قبل وجود الصحیحین والا فهما اصح منه اتفاقا والامام الشافعی انما اثبت الاصحیة للموطا بالنسبة الی الجوامع الموجودة فی زمنه کجامع سفیان الثوری ومصنف حماد بن سلمة وغیر ذالك فلا منافاة بین قوله وبین ما اختاره المحققون ممن جاء بعده والاظهر عندی فی الجواب ان المؤطا اندماج احادیثه فی صحیح البخاری کانه مودع بتمامه فی الصحیح وصار جزءً منه ولا مغایرة بین الکل والجزء والتفضیل انما یجری بین المتغائرین ویؤیده ما قال الشاه عبد العزیز الدهلوی[1] وامانسبة المؤطا بالصحیحین فالمؤطا کالام لهما لان البخاری ومسلما تعلما طریق الروایة وتمییز الرجال ووجوه الاستنباط والاعتبار من المؤطا وان کان الصحیحان اضعاف اضعافه ثم احادیث المؤطا المرفوعة موجودة فی صحیح البخاری غالبا فالصحیح المذکور یشتمله باعتبار احادیثه المرفوعة نعم آثار الصحابة والتابعین فی المؤطا تزید علیه انتهی وقال الشیخ سلام الله الحنفی من اولاد الشیخ عبد الحق المحدث الدهلوی فی شرحه علی المؤطا ما کان اصح مصنف فی الحدیث قبل جمع الصحیحین المؤطا نص علیه الشافعی بل هو ام السنن المدونة واصل للصحاح واول مناد للمهتدین الی نادی الفلاح واما غیره من السنن والمعاجم والمسانید فکالمستخرجات فهو کالمتن وینزلن منه منزلة الشروح بین یدیه کذا فی المحلی باسرار المؤطا۔

## الفصل الثامن، فی درجة احادیث الصحیحین

اعلم ان درجات الصحیح تتفاوت بحسب صفات الحدیث من الصحة والاصحیة وقد تقرر عند العلماء ان اصح الکتب "کتاب البخاری" ثم کتاب مسلم وقد

---

[1] شروط الائمة ص۵۵ ۔ والاجوبة الفاضلة ص۵۶ ۔ ومقدمة فتح الملهم ص۵۹ جلد ا ۔

صرّحوا بان اعلى اقسام الصحيح ما اتفق عليه الشيخان ثم ما انفرد به البخاری ثم ما انفرد به مسلم ثم ما هو صحيح على شرطهما ولم يخرجه واحد منهما ثم ما هو على شرط البخاری وحده ثم ما هو صحيح على شرط مسلم ثم ما هو صحيح عند غيرهما من الائمة وهذا الترتيب قد اطبقت عليه كلمات المحدثين بل يكاد ان يكون مجمعا عليه بين المتبحرين ولم يخالف فيه الا ابن الهمام وابن امير الحاج ومن تبعهما فی هذا المرام. واعترض على هذا الترتيب الذی جری عليه اهل الاثر بانه تحكم اذ الاصحية ليست الا لاشتمال رواتهما على الشروط التی اعتبراها فاذا فرض وجود تلك الشرائط فی رواة حديث فی غير الكتابين افلا يكون الحكم باصحية ما فی الكتابين عين التحكم ثم حكمهما او حكم احدهما بان الراوی المعين مجتمع تلك الشروط مما لا يقطع به بمطابقة الواقع فيجوز ان يكون الواقع خلافه ثم ان مدار امر الرواة وشروط الصحة على الاجتهاد حتى ان من اعتبر شرطا الغاه آخر وان ضعّف امام رواياً نقد وثقه الآخر فما صح من الحديث فی غير الكتابين يعارض ما فيهما والاتفاق على تقديم كتابيهما لا يستلزم تقديم سائر ما فيها من الاحاديث على ما لم يذكر فيهما. لما صرح الزركشی ان ترجيح كتاب البخاری على كتاب مسلم المراد به ترجيح الجملة على الجملة لا كل فرد من احاديثه على كل فرد من احاديث الآخر. انتهى راجع التحرير ص۳ جلد ۳.

**تنبيه** - قال ابن امير الحاج فی شرح التحرير ص۳ جلد ۳ ثم مما ينبغی التنبُّه له ان اصحيتهما على ما سواهما تنزلا انما يكون بالنظر الى من بعدهما لا المجتهدين المتقدمين عليهما فان هذا مع ظهوره قد يخفى على بعضهم او يغالط به والله سبحانه اعلم. انتهى ص۳ جلد ۳. فان الاحتياج الى الصحاح الستة والاحتجاج بها انما هو بالنظر الى من تأخر عنهم فقط. فتخريج البخاری حديثا فی صحيحه والاحتجاج به ليس بحجة على مالك والشافعی واحمد بن حنبل فكيف يكون حجة على ابی حنيفة وابی يوسف ومحمد بن الحسن الذين اخذ شيوخ البخاری العلم منهم وكان الائمة المجتهدون قبل البخاری ومسلم اكثر علما وفهما وحفظا رواية ودراية من البخاری ومسلم بين ايديهم المرفوع والموقوف والمرسل وفتاوی الصحابة والتابعين فكيف يكون تخريج البخاری حجة على هؤلاء الذين مضوا قبل البخاری ومسلم فان النظر فی اسانيد الرواية ورجالها كان امرا هينا عندهم لعلو طبقتهم لا سيما استدلال المجتهد لحديث تصحيح له.

## الفصل التاسع

فی بيان ان احاديث الصحيحين هل تفيد القطع او الظن قد تقرر عند علماء الامة ان اصح الكتب كتاب البخاری ثم كتاب مسلم واتفقت الامة على صحة هذين الكتابين ومعنى ذلك انه يجب العمل باحاديثهما. واختلفوا فی ان ما رواه او روی احدهما فهل هو يفيد العلم القطعی او يفيد العلم الظنی ما لم يتواتر فذهب الجمهور الى انها تفيد العلم الظنی الا ما تواتر عنها فانها يفيد العلم القطعی. واختاره النووی وذهب قوم من اهل الحديث الى انها تفيد العلم القطعی ومنهم ابو الصلاح فقد ذهب ابن الصلاح ومن تبعه الى ان العلم القطعی النظری حاصل به دون المتواتر وما اخرجه الشيخان متساويان فی حصول العلم بهما والفرق بينهما انما هو بالضرورية

---

راجع[1] ظفر الامانی ص۶۳ وتدريب الراوی ص۴۱ ومقدمة فتح الملهم ص۱۰۲ جلد ۱.

والنظرية. قال ابن الصلاح ما اخرجه الشيخان مقطوع بصحته والعلم القطعي النظري به واقع.

وقال النووي ما ذكره ابن الصلاح خلاف ما قاله المحققون والاكثرون فانهم قالوا احاديث الصحيحين التي ليست بمتواترة انما تفيد الظن فانها اخاد انما تفيد الظن ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك وتلقي الامة انما افاد وجوب العمل بما فيها من غير توقف على النظر فيه بخلاف غيرهما فلا يعمل به حتى ينظر ويوجد فيه شرط الصحيح ولا يلزم من اجماع العلماء على العمل بما فيها اجماعهم على القطع بانه كلام النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال الحافظ العسقلاني في توضيح النخبة ان الخلاف في التحقيق لفظي لانه من جوز اطلاق العلم قيده بكونه نظريا وهو الحاصل عن الاستدلال ومن راى الاطلاق خص لفظ العلم بالمتواتر وما عداه ظني لكنه لا ينفي ان ما احتف بالقرائن ارجح مما خلا عنها. اهـ

## الفصل العاشر في الجواب الاجمالي عن الطعن في الرواة

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني. ينبغي لكل منصف ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيحين فهو نهاية اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما هذا اذا اخرج له في الاصول فاما ان اخرج له في المتابعات بالشواهد والتعاليق فهذا ايتفاوت درجات من اخرج له في الضبط وغيره مع حصول اسم الصدق لهم وحينئذ اذا وجدنا لغيره في احد منهم طعنا فذلك الطعن مقابل للتعديل لهذا الامام فلا يقبل الا مبين السبب وقد كان الشيخ ابو الحسن المقدسي يقول في الرجل الذي يخرج عنه في الصحيح هذا جاز القنطرة يعني بذلك انه لا يلتفت الى ما قيل فيه. وقد سرد الحافظ العسقلاني اسماء من طعن فيهم من رواة الصحيح واجاب من الاعتراض عليهم في الفصل التاسع من مقدمة الفتح فليراجع اليها ولكن يذكر على سبيل التمثيل من رواة الصحيح المجروحين عمران بن حطان ومروان الحكم. فنقول. وبالله التوفيق.

### عمران بن حطان

السدوسي الشاعر المشهور كان يرى رأي الخوارج لم يخرج له البخاري سوى حديث واحد من رواية يحيى بن ابي كثير عنه قال سألت عائشة عن الحرير فقالت ائت ابن عباس نسأله فقالت ائت ابن عمر نسأله فقال حدثني ابو حفص ان رسول الله عليه وسلم قال انما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة. فهذا الحديث اخرجه البخاري في المتابعات اذ لهذا الحديث عنده طرق غزيرة من رواية عمر وغيره. ثم ان الخوارج يرون الكذب مخرجا عن الاسلام ويعدون الكاذب كافرا. واصل مدار الرواية على الصدق وانتفاء الكذب بالكلية فلذا اخذ البخاري رواية الخوارج في المتابعات والشواهد واعرض عن رواية الروافض فانهم يرون التقية من اعظم القربات نعوذ بالله من خرافاتهم.

### واما مروان بن حكم

فهو ابن عم عثمان بن عفان يقال له رؤية فان ثبتت فلا يعرج على من تكلم فيه. وقد قال عروة بن الزبير ان مروان لم يكن يتهم في الحديث فدل على انه صدوق يصلح خبره للاستشهاد وترجيح عند التعارض ولا يعتمد عليه اذا انفرد. وقد روى

عنه البخاری مقرونا بالغیر علی سبیل التقوی والاستشهاد ۔ فقد روی عنه البخاری مقرونا بالمسور بن مخرمة واخرج عنه فی مواضع یسیرة احادیث مشهورة عند الثقات کقصة الحدیبیة ونحوها وهی متواترة عند اهل العلم بالسیر۔ (کذا فی الروض الباسم ص۲۱ جلد ۱)

# ذکر الکتاب المنسوب الی سیدنا عثمان او مروان

قالت الروافض الخرافض فیما طعنوا به سیدنا عثمان رضی الله تعالیٰ عنه ان عثمان فی عهد خلافته ولی عبد الله بن سعد بن ابی سرح فظلم وتشکوا منه فکاتبه سرا ان یتم علی ولایته خلاف ماکتب الیه جهرا وان یقتل محمد بن ابی بکر۔

# والجواب

ان هذا کذب علی عثمان وقد حلف عثمان انه لم یکتب شیئا من ذلک وهو الصادق البار بلا یمین ثم انهم اتهموا به مروان انه کتب بغیر علمه وطلبوا ان یسلم الیهم مروان لیقتلوه فامتنع ولم یسلم انظر ص۱۸۸ ج۳ من منهاج السنة وص۱۹۰ ج۳ منه۔

فانه لم یثبت لمروان ذنب یوجب قتله شرعا فان مجرد التزویر لا یوجب القتل۔ (منهاج السنة ص۱۸۸ ج۳)

وغایته ان یکون مروان قد اذنب فی ارادته قتلهم ولکن لم یتم غرضه ومن سعی فی قتل انسان ولم یقتله لم یجب قتله فما کان یجب قتل مروان بمثل هذا۔ نعم ینبغی الاحتراز ممن یفعل مثل هذا او تاخیره وتادیبه ونحو ذلک واما الدم فامر عظیم کذا فی منهاج السنة ص۱۹۱ ج۳ ۔ لابن تیمیة رح

وقال القاضی ابو بکر بن العربی رح واما تعلقهم (ای الروافض) بان الکتاب وجد مع راکب او مع غلامه ولم یقل احد قط انه کان غلامه وانما قالوا انه غلام الصدقة ای احد رعاة ابل الصدقة الی عبد الله بن سعد بن ابی سرح یأمره بقتل حاملیه فقد قال لهم عثمان اما ان تقیموا شاهدین علی ذلک والا فیمینی انی ماکتبت ولا امرت وقد یکتب علی لسان الرجل ویضرب علی خطه وینقش علی خاتمه۔ فقالوا تسلم لنا مروان فقال لا افعل ولو سلمه لکان ظالما وانما علیهم ان یطلبوا حقهم عنده علی مروان وسواه فما ثبت کان هو منفذه وآخذه والممکن لم یاخذه بالحق ومع لسابقته وفضیلته ومکانته لم یثبت علیه ما یوجب خلعه فضلا عن قتله کذا فی العواصم من القواصم ص۱۰۸ وص۱۱۰۔

قال شیخ الاسلام ابن تیمیة واما قوله (ای الرافضی) ان عثمان امر بقتل محمد بن ابی بکر فهذا من الکذب المعلوم علی عثمان وکل ذی علم بحال عثمان والصاف له یعلم انه لم یکن ممن یامر بقتل محمد بن ابی بکر ولا امثاله ولا عرف منه قط انه قتل احدا من هذا الضرب وقد سعوا فی قتله ودخل علیه محمد فیمن دخل وهو لا یأمر بقتالهم دفعا عن نفسه فکیف یبتدی بقتل معصوم الدم۔ ثم قال ابن تیمیة بعد اسطر واما الذین طلبوا قتل مروان فقوم خوارج مفسدون فی الارض لیس لهم قتل احد ولا اقامة حد وغایتهم ان یکونوا ظلموا فی بعض الامور ولیس لکل مظلوم ان یقتل بیده کل من ظلمه بل ولا یقیم الحد ... فی منهاج السنة ص۱۸۸ ج۳ وص۱۸۹ ج۳۔

وحقیقة الامر فی ذلك ما حققه الفاضل اللبیب الشیخ محب الدین الخطیب فی حواشیه علی المنتقی للحافظ الذهبی وفی حواشیه علی العواصم من القواصم للقاضی ابی بکر بن العربی- وهو ان الاشتر قائد ثوار الکوفة وحُکیم بن جبلة قائد ثوار البصرة- لما غلبا علی امرهما باذعان جماعتها واقتناعهم باجوبة امیر المؤمنین عثمان وحججه فرحل الثوار جمیعا من عراقیین ومصریین وتوجه العراقیون شرقا قاصدین العراق- والمصریون غربا قاصدین مصر تخلف الاشتر وحکیم بن جبلة فی المدینة ولم یسافرا الی بلدیهما ومکثا فی المدینة بعد رحیل الثوار عنها سقمین باجوبة امیر المؤمنین عثمان وحججه لیدبرا فی تجدید الفتنة فدبّرا الکتاب المُزَوّر واستاجرا لحمله احد رعاة ابل الصدقة للتذرع بذلك فی تجدید الفتنة ورد الثوار الی المدینة ثانیا- فبعد ایام وصل فی وقت واحد- راکبان احدهما لحق بقافلة المصریین وصار یقوم بحرکات بهلوانیة مریبة فیتراأی لهم حتی اذا تحقق انهم رأوه یتظاهر بالاختفاء منهم فلما سألوه عن شأنه اظهر لهم کتابا مختوما بخاتم کخاتم عثمان وزعم انه ذاهب الی عبد الله بن سعد بن ابی سرح امیر مصر وفی الکتاب امر له بقتل محمد بن ابی بکر وفی الوقت الذی ظهر فیه هذا الرجل المریب لقافلة المصریین فی الطریق الغربی وصل الی قافلة العراقیین فی الطریق الشرقی رجل آخر یحمل الیهم کتابا مختوما بخاتم کخاتم علی بن ابی طالب یامرهم فیه بالعودة الی المدینة- فلما رجع الفریقان الی المدینة خرج لهما علی بن ابی طالب وافاضل الصحابة لیعلموا سبب عودتهما- بعد ان صرف الله الشر عن مدینة الرسول صلی الله علیه وسلم برحیلهما عنها فذکر لهم جماعة مصر امر الکتاب المنسوب الی عثمان- وقال علی للعراقیین وانتم ماذا رجع بکم قالوا الم تکتب انت کتابا لنا تأمرنا فیه بالعودة فحلف لهم بالله انه لم یکتب لهم ولا علم له بذلك فتبین ان الکتابین مکذوبان علی عثمان وعلی رضی الله عنهما لا سیما وان عثمان ومروان یعلمان ان ابن ابی سرح لیس فی مصر وانه استاذن الخلیفة بالمجیئ الی المدینة فکیف یکتب الیه عثمان او مروان الی مصر وهما یعلمان انه لیس فی مصر (انظر ص۳۷۹ من حاشیة المحب الخطیب علی کتاب المنتقی للذهبی-

فظهر ان هناك کتابین لا کتاب واحد احدهما ارسل من طریق العراقیین مزورا علی لسان علی رض والآخر ارسل من طریق المصریین مزورا علی لسان عثمان رض ومن غیر المعقول ان یکتب عثمان او مروان بذلك الکتاب الی ابن ابی سرح وهما یعلمان انه کان قد استاذن بالقدوم الی المدینة (الطبری ص۱۲۲ ج۵- وانه عند ظهور الکتابین المزورین کان فی الطریق بین فلسطین والمدینة ولعله بلغ العقبة فکیف یکتبان الیه فی مصر وهو لیس فی مصر وکان المتسلط علی الحکم فی الفسطاط محمد بن ابی حذیفة رئیس لجانه وعملائهم فی هذه الجهة فثبت ان الاشتر وحکیم بن جبلة (وهما من کبار عماد الثورة علی عثمان) هما زوّرا هذین الکتابین علی لسان علی وعلی لسان عثمان وهما اللذان استاجرا اعرابیین وبعیرین من ابل الصدقة وارسلا باحد الکتابین الی العراقیین وهم فی طریق الشرق وبالآخر الی المصریین وهم فی طریق الساحل من ناحیة الغرب وکان ذلك لرد الخوارج جمیعا واعادة الفتنة جذعة بعد ان سکنت لم یکن لاحد غیرهما مصلحة فی رد الثوار وتجدید الفتنة انظر ص۳۷۷- عن حاشیة المحب الخطیب علی کتاب المنتقی للحافظ الذهبی- واذا کان خاتم عثمان قد زوّره مروان عند الرافضة فمن الذی زوّر خاتم علی رضی الله عنه- انظر ص۳۷۹ من الکتاب المذکور-

# بل هُناك كُتبٌ اُخرىٰ

فقد ذكروا عن محمد بن ابي حذيفة ربيب عثمان الآبق من نعمته انه كان في نفس ذلك الوقت موجودا في مصر يؤلب الناس على امير المؤمنين ويزور الكتب على لسان ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويأخذ الرواحل فيضمرها ويجعل رجالا على ظهور البيوت في الفسطاط ووجوههم الى وجه الشمس لتلوح وجوههم تلويح المسافر ثم يأمرهم ان يخرجوا الى طريق الحجاز بمصر ثم يرسلوا رسلا يخبرون عنهم الناس ليستقبلوهم فاذا لقوهم قالوا انهم يحملون كتبا من ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في الشكوى من حكم عثمان وتتلى هذه الكتب في جامع عمرو بالفسطاط على ملأ الناس وهي مكذوبة مزورة وحملتها كانوا في مصر ولم يذهبوا الى الحجاز (انظر كتاب الاستاذ المحقق الشيخ صادق عرجون - عن - عثمان بن عفان ص ۱۳۲ وص ۱۳۳ - كذا في حاشية العواصم للاستاذ المحب الخطيب ص ۱۰۹ - قال القاضي ابو بكر بن العربي رحمه الله تعالى وروى ان عائشة رضي الله عنها قالت (عند وصولها الى المدينة عائدة من الحج فاجتمع اليها الناس كما في الطبري ۵ - ۱۶۵ - ۱۶۶ -) غضبت لكم من السوط ولا اغضب لعثمان من السيف - استعتبتموه حتى اذا تركتموه كالقند المصفى ومصتموه موص الاناء وتركتموه كالثوب المنقى من الدنس ثم قتلتموه قال مسروق - فقلت لها - هذا عملك كتبت الى الناس تأمرهم بالخروج عليه فقالت عائشة والذي آمن به المؤمنون وكفر به الكافرون ما كتبت اليهم سوادا في بياض قال الاعمش فكانوا يرون انه كتب على لسانها كذا في العواصم ص ۱۳۶

فظهر ان ما كتب على لسانها

زور كما ان

ما كتب

على لسان

علي

ولسان

عثمان

مزور

+

+

+

+

+

+

# خاتمة فی اسانید المؤلف
## عفا الله عنه وعن والديه ومشائخه الكرام

الحمد لله الذی لا اضطراب فی افعاله ولا انقطاع لافضاله۔ احمده علی ان وفقنا للاشتغال بسنة نبيه المرسل۔ وافاض علينا من فيضه المستفيض المرسل واشکره علی فضله المتواتر المسلسل والصلوٰة والسلام علی سيدنا ونبينا محمد المبعوث باحسن الحديث لرفع کلمات الله العليا واعلاءها وتشييدها وخفض کلمة الذين کفروا السفلی ووضعها وتوهينها وعلی آله واصحابه الذين اتصلوا به وانقطعوا عمن سواه وضعف صبرهم فی حبه وصح عزامهم فی هواه۔

**اما بعد** فيقول العبد الضعيف افقر عباد الله الی رحمة مولاه **محمد ادريس** بن اسمٰعيل الکاندهلوی کان الله له وکان هو لله وجعل همه وهواه فيما يحبه ويرضاه آمين۔ قد حصلت لی الاجازة بالمؤطاين والصحيحين والسنن الاربعة قراءة وسماعة واجازة عن المحدث الجليل الفقيه النبيل العلامة الاوحد سيدی وسندی وشيخی ومولائی الشيخ خليل احمد الايوبی الانصاری الهندی السهارنفوری صاحب التاليف الجليلة الممتعة واجلها بذل المجهود فی حل سنن ابی داؤد فی خمس مجلدات وقد حصلت له الاجازة قراءة وسماعة واجازة عن المحدث الجليل مظهر العلم النبویؒ الشيخ محمد مظهر النانوتویؒ عن الشيخ الاجل المحدث المشتهر فی الآفاق حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلوی ثم المهاجر المکی عن الشيخ الاجل المحدث الابجل قدوة ارباب البصائر والتمييز حضرة الشاه عبد العزيز الدهلویؒ عن والده الامام الهمام حجة الاسلام ولی العصر قطب الدهر حضرة الشاه ولی الله بن عبد الرحيم الدهلوی قدس الله اسرارهم وافشی ابرارهم باسناده المثبت فی اليانع الجنی وايضا قد حصلت له رای شيخنا ومولانا خليل احمد، الاجازة عن المحدث الجليل ذی الشرف العلی والفخر السنی حضرة الشاه عبد الغنی الدهلوی ثم المهاجر المدنی عن حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلوی عن حضرة الشاه عبد العزيز الدهلوی عن والده الامام حضرة الشاه ولی الله الدهلوی رحمة الله عليهم اجمعين۔

وايضا قد حصلت له الاجازة عن حضرة الشيخ احمد دحلان مفتی الشافعية بمکة المحمية وعن حضرة الشيخ احمد البرزنجی مفتی الشافعية بالمدينة المنورة باسناديهما۔

وايضا قد حصلت له الاجازة عن حضرة الشيخ عبد القيوم البدهانوی ختن حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلوی عن صهره حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلویؒ باسناده المثبت فی اليانع الجنی۔

وايضا قد حصلت له الاجازة عن حضرة العارف الزاهد المحدث الفقيه الشيخ رشيد احمد الگنگوهیؒ (نسبة الی گنگوه قرية من ولاية سهارنفور) عن حضرة الشاه عبد الغنی الدهلوی باسناده المثبت فی اليانع الجنی۔

**طريق آخر** وايضا روی صحيح الامام البخاریؒ وجامع الامام الترمذی عن محدث الهند وعالمها الاکبر سيدنا ومولانا الشاه السيد محمد انور نور الله وجهه يوم القيمة ونضره آمين۔ بعضها قراءة وبعضها سماعا وقد حصلت له الاجازة قراءة وسماعة عن شيخ مشائخ الهند وعلم علمائها العارف الزاهد المجاهد فی سبيل الله حضرة الشيخ محمود حسن الديوبندی قدس الله سره عن

حکیم الهند العارف بالله الذی جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه حضرة الشیخ محمد قاسم النانوتوی مؤسس دار العلوم الدیوبندیة وعن العارف الزاهد الشیخ رشید احمد الگنگوهی کلاهما عن حضرة الشاه عبد الغنی المجددی المهاجر المدنی قال حضرة الشیخ المحمود - ایضا قد حصلت لی الاجازة عن حضرة الشیخ عبد الغنی الدهلوی المهاجر المدنی وعن حضرة الشیخ احمد علی المحدث السهارنفوری صاحب التعلیقات النفیسة علی صحیح البخاری التی طبعت مرارا فی البلاد الهندیة وعن حضرة الشیخ محمد مظهر النانوتوی وعن الشیخ القاری عبد الرحمٰن البانی پتی وکلهم عن حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلویؒ عن حضرة الشاه عبد العزیز الدهلویؒ عن والده المحترم الشاه ولی الله الدهلویؒ صاحب حجة الله البالغه وازالة الخفاء وقرة العینین وغیرها من التصانیف البدیعة -

**طریق آخر** وایضا اروی الصحاح الستة وغیرها من کتب الحدیث اجازة عن حضرة والدی المحترم سیدی ومولائی الحافظ لکتاب الله مولانا الشیخ محمد اسمٰعیل بن محمد اسحٰق الکاندهلوی رحمة الله علیه وهو یروی عن محدث المدینة المنورة حضرة الشیخ السید علی بن ظاهر الوتری المدنی قال اما صحیح الامام البخاری علیه رحمة الکریم الباری فانی ارویه (ولله الحمد والمنة) باعلیٰ سند یوجد فی الدنیا الآن عن جملة من المشائخ الاعیان منهم شیخنا العلامة المحدث الرحلة الفهامة الشیخ عبد الغنی بن ابی سعید المجددی الفاروقی النقشبندی الدهلوی ثم المدنی -

(۱) عن العلامة الحافظ الشیخ محمد عابد السندی الانصاری المدنی - (۲) عن العلامة المحدث الشیخ صالح العمری الفلانی ثم المدنی - (۳) عن المعمر الشیخ محمد بن سنة العمری الفلانی (۴) عن ابی الوفا احمد بن العجلی الیمنی - (۵) عن العلامة مفتی مکة قطب الدین محمد بن احمد النهروانی - (۶) عن ابی الفتوح احمد بن عبد الله بن ابی الفتوح الطاؤسی - (۷) عن العلامة المعمر بابا یوسف الهروی المشهور بسه صد ساله ای المعمر ثلاث مائة سنة - (۸) عن المعمر محمد بن شادبخت الفارسی الفرغانی - (۹) عن احد الابدال بسمرقند ابی عثمان یحییٰ بن عمار بن مقبل بن شاهان الختلانی -

(۱۰) عن ابی عبد الله محمد بن یوسف الفربری عن الامام البخاری فیکون بینی وبینه احد عشر واسطة وهذا اعلیٰ ما یوجد ولله الحمد فتقع لی ثلاثیاته بخمسة عشر - واما باقی اسانیدی فی بقیة الکتب الصحاح الستة وغیرها فانها مذکورة فی اثبات مشائخنا کثبت شیخنا المسمی بالیانع الجنی من اسانید الشیخ عبد الغنی وثبت شیخه المسمی بحصر الشارد من اسانید محمد عابد - انتهی کلام المحدث الوتری من اجازته (وقد حصلت له رای لوالدی المحترم) حین اقامته ببلدة بهوپال عن حضرة القدوة الاسوة مولانا الشیخ المفتی عبد القیوم البدهانوی رحمة الله علیه عن حضرة الشاه محمد اسحٰق الدهلویؒ واروی الموطاین للامامین الجلیلین امام دار الهجرة مالک بن انس والامام الربانی محمد بن الحسن الشیبانی صاحب الامام ابی حنیفةؓ وسنن الامام ابن ماجه سماعا وقراءة واجازة عن حضرة العالم الجلیل مولانا الشیخ محمد ثابت علی القاضی پوری عن حضرة الشیخ محمد مظهر النانوتوی عن شیخه الشهیر فی الآفاق مولانا الشاه محمد اسحٰق الدهلوی قدس الله سره -

وایضا اروی الموطأین عن حضرة الفقیه الزاهد العالم العابد مفتی الدیار الهندیة الشیخ المفتی عزیز الرحمن الدیوبندی عن مولانا الشیخ محمد یعقوب النانوتوی صدر المدرسین بدار العلوم الدیوبندیة عن حضرة الشاه عبد الغنی الدهلوی باسناده المثبت فی الیانع الجنی قراءة علیه اوائلها واجازة بالباقی۔

واروی صحیح مسلم عن حضرة الشیخ العابد الزاهد الحافظ لکتاب الله مولانا الشیخ محمد احمد الدیوبندی ابن الشیخ الجلیل حجة الاسلام مولانا محمد قاسم النانوتوی موسس دار العلوم الدیوبندیة فی الدیار الهندیة

واروی سنن الامام ابی داؤد سماعا وقراءة عن حضرة العالم الجلیل المحدث النبیل مولای السید اصغر حسین الحسنی الحسینی الدیوبندی عن حضرة الشیخ فرید العصر وحید الزمن مولانا الشیخ محمود حسن الدیوبندی قدس الله سره۔

واروی سنن الامام النسائی سماعا وقراءة الی ابواب التشهد واجازة بالباقی عن المحدث الجلیل تقاعی اوانه وحسان الاشعری فی زمانه العالم الربانی الشیخ شبیر احمد العثمانی صاحب فتح الملهم بشرح صحیح مسلم عن شیخه محدث الهند فرید العصر وحید الزمن مولانا الشیخ محمود حسن الدیوبندی رحمة الله علیه۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و صلی الله تعالیٰ علیٰ خیر خلقه سیدنا ومولانا محمد خاتم الانبیاء والمرسلین وعلیٰ آله المطهرین واصحابه الاکرمین وعلینا معهم یا ارحم الراحمین ط

# صُورةُ الاجازة منَ المؤلّفِ

عفا الله عنه

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد لله الذی لا اضطراب فی افعاله ولا انقطاع لافضاله والصلوٰة والسلام علیٰ نزهة الانام ونخبة الوریٰ سیدنا ومولانا محمد المصطفیٰ وعلیٰ آله واصحابه الذین هم مصابیح الدجیٰ ونجوم الهدیٰ امابعد۔ فیقول العبد الضعیف **محمد ادریس** الکاندهلوی کان الله له وکان هو لله وجعله همه وهواه فیما یحبه ویرضاه قد حصلت لی الاجازة بالموطأ والصحیحین والسنن الاربعة قراءة وسماعة واجازة عن المحدث الجلیل الفقیه النبیل العلامة الاوحد شیخی ومولائی الشیخ **خلیل احمد** الایوبی الانصاری الهندی السهارنفوری شارح سنن ابی داؤد المسمیٰ بذل المجهود فی حل سنن ابی داؤد وایضا اروی صحیح الامام البخاری وجامع الامام الترمذی عن محدث الهند وعالمها الاکبر مولانا الشاه السید محمد انور نور الله وجهه یوم القیامة ونضر وقد استجازمنی۔

فلبیت دعوته واحببت رغبته واجزته ان یحدث عنی ویروی ویسقی عطشی علم الحدیث ویروی بکل ماتجوز لی روایته من مقرواتی ومسموعاتی ومجازاتی عن مشائخی الکرام علیهم رحمة الله الباری علی الاتصال والدوام اجازة تامة مطلقة عامة بشرط الضبط والاتقان وبشرط الاستقامة علی طریق الصحابة والذین اتبعوهم باحسان وحسن التأدب بحضرة الفقهاء والمحدثین واولیاء الله العارفین واوصیه وایای بتقوی الله تعالی فی السر والعلانیة۔ وارجو من اخائه ان لا ینسانی من صالح دعواته فی خلواته وجلواته وفقنی الله تعالی وایاه لما یحبه ویرضاه وثبتنا وایاکم علی ملة الاسلام وحشرنا فی زمرة نبیه الکریم علیه

افضل الصلوٰۃ والتسلیم ما تعاقبت اللیالی والایام۔

سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین

قالہ اسیر ذنوبہ ورہین عیوبہ افقر عباد اللہ الی رحمۃ مولاہ محمد ادریس الکاندھلوی

کان اللہ لہ وکان ھو للہ۔ آمین۔

---

# صورۃ الاجازۃ المنظومۃ

ھذہ صورۃ الاجازۃ المنثورۃ واما صورۃ الاجازۃ المنظومۃ منی فھی ھذہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الا بعد حمد البارئ المتکرم ✣ وتقدیم تسلیم لخیر مسلم

اجزت لکم عنی روایۃ کل ما ✣ حواہ الصحیح للبخاری کمسلم

ومافی موطا مالک ومحمد ✣ ومافی کتاب الترمذی المفخم

ومافی صحیح للنسائی مجتبی ✣ وما لابی داؤد یعزی وینتمی

وما قد اخذت عن کرام مشائخی ✣ سماعا واذنا لی وعرضا علیھم

اجزت لکم کیما انال دعاءکم ✣ وان کان لا یسوی المجیز بدرھم

ومن فضلکم ارجو رعاۃ شرطھا ✣ من الضبط والتقوی وحسن التفھم

واسأله سبحانہ ان یحفنا ✣ وایاکموا بالفضل فضل متمم

وییسر حدیث المصطفی فی قلوبنا ✣ وفی السمع والعینین واللحم والدم

ویحشرنا یوم النشور بفضلہ ✣ بزمرۃ اصحاب النبی المکرم

علیہ صلوٰۃ اللہ ثم سلامہ ✣ ورحمتہ تتری بدا ون تصرم

مع الآل والصحب الکرام جمیعھم

کواکب رشد للھدایۃ انجم

تمت المقدمۃ وللہ الحمد والمنہ، ۵ جمادی الثانیۃ

یوم الخمیس سنہ ۱۳۷۰ھ بہاولپور

(حاشیہ: ای بشبیہ العبد والمراد ما اخرجہ ابوداؤد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

قال اللہ تعالیٰ منکم من یرید الدنیا ومنکم من یرید الاخرۃ




من تالیف

حضرۃ الاستاذ مولانا الشیخ محمد ادریس الکاندھلوی دامت فیوضہ آمین

شیخ التفسیر والحدیث

بالجامعۃ الاشرفیۃ

ببلدۃ لاھور من پاکستان

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والعاقبة للمتقین والصلوٰة والسلام علی خاتم الانبیاء والمرسلین سیدنا ومولانا محمد وعلی آله واصحابه وازواجه وذریاته اجمعین وعلینا معهم یا ارحم الراحمین۔

---

# اما بعد

فهذہ رسالة وجیزة فی شرح حدیث انما الاعمال بالنیات سمیتها الباقیات الصالحات واسأل الله سبحانه وتعالیٰ مجیب الدعوات مفیض الخیرات والبرکات ان یجعلها من الاعمال الزاکیات والباقیات الصالحات وان یغرقنی فی بحار رحمته

ویمن علیّ بعفوہ ومغفرته

ربنا تقبل منا انك انت

السمیع العلیم وتب

علینا انك انت

التواب الرحیم

آمین

یا رب العالمین

من الباقیات الصالحات والاعمال الزاکیات

---

بسم الله الرحمن الرحيم

# حديث انما الاعمال بالنيات

عن عمر بن الخطاب رضی الله تعالے عنه قال قال رسول الله صلے الله علیه وسلم - انما الاعمال بالنیات وانما لامرئ مانوی فمن کانت هجرته الی الله ورسوله فهجرته الی الله ورسوله ومن کانت هجرته الی دنیا یصیبها او امرأة یتزوجها فهجرته الے ما هاجر الیه -

اعلم ان فی هذا الحدیث ابحاثا - (البحث الاول) فی تخریجه فنقول اخرج هذا الحدیث احمد فی مسنده والبخاری فی سبعة مواضع من صحیحه عن سبعة شیوخ فرواه فی اول کتابه عن الحمیدی وفی کتاب الایمان فے باب ماجاء ان الاعمال بالنیة عن عبد الله بن مسلمة عن مالك وفی العتق عن محمد بن کثیر وفے باب هجرة النبی صلے الله علیه وسلم عن مسدد وفی النکاح عن یحیی بن قزعة عن مالك وفی الایمان والنذور عن قتیبة بن سعید وفی باب ترك الحیل عن ابن النعمان محمد بن الفضل واخرجه مسلم فے صحیحه فی آخر کتاب الجهاد عن عبد الله بن مسلمة عن مالك وجماعة آخرین وابوداؤد فی الطلاق عن محمد بن کثیر والترمذی فے الحدود عن ابن المثنیٰ والنسائی عن یحیی بن حبیب وجماعة عن مالك ذکره فے اربعة ابواب من سننه الایمان والطهارة والعتاق والطلاق ورواه ابن ماجه فی الزهد من سننه والدارقطنی وابن حبان والبیهقی وبالجملة لم یبق من اصحاب الکتب المعتمد علیها من لم یخرجه سوی مالك فانه لم یخرجه فی مؤطاه ووهم ابن دحیة الحافظ فقال فی املائه علے هذا الحدیث اخرجه مالك فی المؤطا ورواه الشافعی عنه وهذا عجیب منه - کذا فی عمدة القاری ملخصا ص ۲۵/۱۲ - وقال القلقشندی فی شرح عمدة الاحکام اخرج هذا الحدیث احمد فی مسنده والبخاری فی سبعة مواضع من صحیحه ومسلم فی کتاب الجهاد من سبعة احرف وابوداؤد فی الطلاق والترمذی وابوعوانة فی الجهاد والنسائی وابن خزیمة وابن الجارود فی الطهارة وابن ماجه فی الزهد وابن حبان فی صحیحه والطحاوی فی الصیام من شرح معانی الآثار والبیهقی فی سننه کلهم من طریق یحیی بن سعید الانصاری عن محمد بن ابراهیم التیمی عن علقمة بن وقاص عن عمر بن الخطاب ووهم ابن دحیة فی زعمه ان مالکا اخرجه فی المؤطا - آه -

کذا فی الفتوحات الربانیة علے الاذکار النواویة للشیخ ابن علان المکی ص ۶۲/۱۲ - وقال الشیخ الخضر الشنقیطی وافق ابن حجر فے کون الامام مالك لم یخرجه فی المؤطا وذلك سهو منهما فقد اخرجه محمد بن الحسن فے مؤطئه عنه - انتهی -

(قلت) وقد روی هذا الحدیث الامام الاعظم والهمام الاقدم العابد الزاهد الصوفی الامام ابوحنیفة النعمان الکوفی عن یحیی بن سعید عن محمد بن ابراهیم التیمی عن علقمة بن ابی وقاص اللیثی عن عمر بن الخطاب رضی الله تعالے عنه قال قال رسول الله صلے الله علیه وسلم الاعمال بالنیات الخ

كما هو مذكور في مسنده -

# والبحث الثاني

في فضل هذا الحديث قال الامام النووي هذا حديث متفق على صحته مجمع على عظم موقعه وجلالته وهو احد الاحاديث التي عليها مدار الاسلام وقال الامام الشافعي يدخل هذا الحديث في سبعين بابا من الفقه وقال ايضا يدخل في هذا الحديث ثلث العلم وقال الامام احمد ايضا يدخل فيه ثلث العلم - آه - قال الحافظ العيني فان قيل ما وجه قولهم ان هذا الحديث ثلث الاسلام قلت لتضمنه النية - والاسلام قول وفعل ونية ولما بدأ البخاري كتابه بما ذكرنا من المعنى ختمه بحديث التسبيح لان به تتعطر المجالس وهذه كفارة لما قد يقع من المجالس - كذا في عمدة القاري ص ۲۷/۱ - وقال الكرماني هو اول الاحاديث التي عليها مدار الاسلام - قال الامامان الشافعي واحمد يدخل فيه ثلث العلم قال البيهقي لان كسب العبد بقلبه ولسانه وجوارحه والنية احد الاقسام الثلثة وهي ارجحها لانها تكون عبادة بانفرادها بخلاف القسمين الاخيرين ولذلك كانت نية المؤمن خير امن عمله لان القول والعمل يدخلهما الفساد بالرياء بخلاف النية - آه -

ولذا استحب العلماء ان تستفتح المصنفات بهذا الحديث وممن ابتدأ به في اول كتابه الامام البخاري في صحيحه الذي هو اصح الكتب بعد كتاب الله تعالى وروينا عن الامام عبد الرحمن بن مهدي قال لو صنفت كتابا بدأت في اول كل باب منه بهذا الحديث وروينا عنه ايضا قال من اراد ان يصنف كتابا فليبدأ بهذا الحديث وقال الامام الخطابي في اول كتابه الاعلام في شرح صحيح البخاري قال كان المتقدمون من شيوخنا يستحبون تقديم حديث الاعمال بالنية امام كل شئ ينشأ ويبتدأ من امور الدين لعموم الحاجة اليه في جميع انواعها - وروى عن الامام الشافعي في فضل هذا الحديث انه يدخل فيه نصف العلم ووجهه ان النية عبودية القلب والعمل عبودية القالب وروى عنه ما يدل على انه ربع العلم وقال ابوبكر بن داسة سمعت اباداؤد يقول كتبت عن النبي صلى الله عليه وسلم خمسمأة الف حديث انتخبت منها اربعة آلاف حديث وثمانمائة حديث في الاحكام فاما احاديث الزهد والفضائل فلم اخرجها ويكفي للانسان لدينه من ذلك اربعة احاديث الاعمال بالنيات والحلال بين والحرام بين ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه ولا يكون المؤمن مؤمنا حتى يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه وقد نظم طاهر بن مفوز الاحاديث الاربعة -

عمدة الدين عندنا كلمات ❊ اربع من كلام خير البريهْ
اتق الشبهات وازهد ودع ما ❊ ليس يعنيك واعملن بنيّهْ

وروى ابن ابي الدنيا في كتاب الاخلاص والنية باسناد منقطع عن عمر قال افضل الاعمال اداء ما افترض الله عز وجل والورع عما حرم الله عز وجل وصدق النية فيما عند الله عز وجل وبهذا يعلم معنى ما روي عن الامام احمد ان اصول الاسلام ثلثة احاديث حديث انما الاعمال بالنيات وحديث من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد وحديث الحلال بين والحرام بين فان الدين كله يرجع

الى فعل المامورات وترك المحظورات والتوقي عن الشبهات وهذا كله تضمنه حديث النعمان بن بشير وانما يتم ذلك بامرين احدهما ان يكون العمل في ظاهره على موافقة السنة وهذا هو الذي تضمنه حديث عائشة من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد والثاني ان يكون العمل في باطنه يقصد به وجه الله عز وجل كما تضمنه حديث عمر الاعمال بالنيات كذا في جامع العلوم والحكم لابن رجب قال القاضي البيضاوي في شرح المصابيح الاعمال لا تصح بلا نية لان النية بلا عمل يثاب عليها والعمل بلا نية هباء ومثال النية في العمل كالروح في الجسد فلا بقاء للجسد بلا روح ولا ظهور للروح في هذا العالم من غير تعلق بجسد وفي ذلك انشد ناالصدر السعيد كمال الاسلام عبد الله الخجندي لنفسه ـ

| | |
|---|---|
| اغرس نوى البر بارض التقى | به ثمار الخلد مجنية |
| واخلص النية في سقيها | فانما الاعمال بالنية |

وما احسن قول التاج السبكي بمدح المصنف (اى الامام النووي) وفيه جناس تام لفظا وخطا ـ

| | |
|---|---|
| لله درك يا نوى | ووقيت من شر النوى |
| فلقد نشأبك عالم | لله اخلص ما نوى |
| وعلى سواه فضله | فضل الحبوب على النوى |

كذا في شرح الاذكار لابن علان ص۶۵ ج۱ ـ

## والبحث الثالث

ان كلمة انما بالكسر لتقوية الحكم المذكور بعدها اتفاقا ومن ثم وجب كونه معلوما او في منزلته ولافادة الحصر عند الجمهور والكلام فيه مشهور وخلاصته ان انما تفيد الحصر منطوقا او حقيقة عند الجمهور بدليل انه وقع استعمال انما موقع النفي والاستثناء كقوله تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون وكقوله وما تجزون الا ما كنتم تعملون ـ وقوله انما على رسولنا البلاغ المبين وقوله ما على الرسول الا البلاغ ـ وقال ابن عطية انما لفظ لا يفارقه المبالغة والتاكيد حيث وقع ويصلح مع ذلك للحصر ان دخل في قصة ساعدت عليه فجعل وروده للحصر مجازا يحتاج الى قرينة وكلام غيره بالعكس فانهم ذهبوا الى ان اصل وروده للحصر ولعل الوجه لابن عطية ان كلمة انما مركبة من لفظة ان الموضوعة لتاكيد الاثبات وما الموكدة التي تزاد للتاكيد والعموم مثل كلما وحيثما ـ فيكون لفظ انما بحسب الاصل مفيد اللمبالغة والتاكيد على التاكيد مع العموم فيفيد القصر في بعض الاحيان بمعونة المقام ومن ههنا ظهر ان ما في انما ليست بنافية كما ظن بعض اهل العلم والتفصيل في الفتح ص۱۰ ج۱ وعمدة القاري ص۳ ج۱

## والبحث الرابع

في معنى العمل ـ قال الامام الراغب العمل كل فعل يكون من الحيوان بقصد فهو اخص من الفعل لان الفعل قد ينسب الى الحيوانات التي يقع منها فعل بغير قصد وقد ينسب الى الجمادات والعمل قلما ينسب الى ذلك ولم يستعمل العمل في الحيوانات الا في قولهم البقر العوامل والعمل يستعمل في الاعمال الصالحة والسيئة كما قال تعالى من يعمل من الصالحات من يعمل سوء يجز به ونجني من فرعون وعمله انه عمل غير صالح واشباه ذلك وقوله تعالى والعاملين عليها المتولون

على العصل فة والعمالة اجرته - آه وقال ابو البقاء في كلياته ص٦٤٩ العمل يعم افعال القلوب والجوارح وعمل لما كان مع امتداد زمان نحو يعملون له مايشاء وفعل بخلافه نحو الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل لانه اهلاك وقع من غير بطء والعمل لا يقال الا فيما كان عن فكر وروية ولهذا قرن بالعلم حتى قال بعض الادباء قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيها على انه من مقتضاه - آه

وقال ابن علان الاعمال هي حركات البدن فيدخل فيها الاقوال ويتجوز بها عن حركات النفس واوثرت على الافعال لئلا تتناول فعل القلب المحتاج لنية كالتوحيد والاجلال والخوف لصراحة القصد والنية لئلا يلزم التسلسل والدور المحال كذا في الفتوحات الربانية على الاذكار النووية ص٥٢/١

# فظهر الفرق

بين العمل والفعل من وجوه - الاول ان العمل ما يكون بقصد والفعل يكون بقصد وبغير قصد - والثاني ان العمل ما كان عن فكر وروية والفعل عام لما كان بعلم او بغير علم والثالث ان العمل ينبئ عن الامتداد والاستمرار بخلاف الفعل فلا دلالة له على ذلك ولذا قال تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ولم يقل وفعلوا الصالحات لان لفظ الفعل لا يدل على الامتداد والاستمرار والمطلوب من العباد هو العمل الذي يدوم ويتكرر لا مجرد الفعل - وقال تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل - وتبين لكم كيف فعلنا بهم فان هلاكهم كان في زمن يسير ولم يتكرر بخلاف العمل فانه يوجد من الفاعل في زمان ممتد مع التكرار - والرابع ان العمل يدخل فيه الاقوال - ولا يطلق الفعل على القول والخامس ان الفعل يدل على التاثير بخلاف لفظ العمل فلا دلالة له على التاثير - كما قال الراغب الفعل التاثير من جهة مؤثر وهو عام لما كان باجادة او غير اجادة ولما كان بعلم او بغير علم وقصد او غير قصد كان من الانسان والحيوان والجماد كذا في المفردات للراغب ص٢٩٠ وكليات ابي البقاء ص٢٩٢ -

# والبحث الخامس

في معنى النية - قال ابو البقاء النية لغة انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرضه من جلب نفع او دفع ضر حالا او مآلا في القاموس نوى الشئ ينويه نية وتخفف قصده وهذا تخفيف غير قياسي اذ لا يجيئ نية على عدة قياسا - وشرعا هي الارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه الله او امتثالا لحكمه وفي التلويح قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل والنية في التروك لا يتقرب بها الا اذا صار كفا وهو فعل وهو المكلف به في النهي لا الترك بمعنى العدم لانه ليس داخلا تحت القدرة للعبد والنية للتمييز فلا تصح الا في ملفوظ محتمل كعام يحتمل الخصوص ومجمل او مشترك يحتمل وجوها من المراد فيفيد فائدتها والنية في الاقوال لا تعمل الا في الملفوظ ولهذا لو نوى الطلاق او العتاق ولم يتلفظ به لا يقع ولو تلفظ به ولم يقصد وقع لان الالفاظ في الشرع تنوب مناب المعاني الموضوعة هي لها والنية مع اللفظ افضل كذا في الكليات ص٢٥٥

قال العلامة الكرماني في شرح البخاري - النية هو القصد الى الفعل قال الامام الخطابي معنى النية قصدك الشئ بقلبك وتحري الطلب منك له وقيل هي عزيمة القلب قال القاضي البيضاوي النية عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا او مآلا والشرع خصصها بالارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه

الله تعالى وامتثال الحكم والنية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليحسن تطبيقه لما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى كذا وكذا فانه تفصيل لما اجمله واستنباط للمقصود عما أصّله اهـ. كذا في شرح البخاري صـ١٨ جـ١. وقال الامام الغزالي اعلم ان النية والارادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد وهو حال وصفة للقلب يكتنفها امران علم وعمل. العلم له كالمقدمة والشرط والعمل يتبعه فالنية هي عبارة عن الارادة المتوسطة بين العلم السابق والعمل اللاحق فيعلم الشئ فتنبعث ارادته ليعمل على وفق العلم. وقوله صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله ونية الفاسق شر من عمله فان قوبل العمل بلا نية ونية بلا عمل فلا شك ان النية بلا عمل خير من العمل بلا نية ولان النية من اعمال القلب وهي افضل من حركات الجوارح فيجب ان تكون النية افضل لانها عبارة عن ميل القلب الى الخير وارادته له وغرضها من الاعمال بالجوارح ان يعود القلب ارادة الخير ويؤكد فيه الميل ليفرغ من شهوات الدنيا ويكب على الذكر والفكر فبالضرورة تكون خيرا بالاضافة الى الغرض لانه متمكن من نفس المقصود وهذا كما ان المعدة التي هي حوض البدن اذا تالمت فقد تداوى بان يوضع الطلاء على الصدر ويداوى بالشرب والدواء الواصل الى المعدة فالشرب خير من طلاء الصدر لان طلاء الصدر ايضا انما اريد به ان يسرى منه الاثر الى المعدة فما يلاقي عين المعدة فهو خير وانفع لقرب التاثير فهكذا ينبغي ان تفهم تاثير الطاعات كلها اذ المطلوب منها تغيير القلوب وتبديل صفاتها فقط دون الجوارح فلا تظنن ان في وضع الجبهة على الارض غرضا من حيث انه جمع بين الجبهة والارض بل من حيث انه بحكم العادة يؤكد صفة التواضع في القلب فان من يجد في نفسه تواضعا فاذا استعان باعضائه وصورها بصورة التواضع تأكد تواضعه ومن وجد في قلبه رقة على يتيم فاذا مسح راسه وقبله تاكدت الرقة في قلبه ولهذا لم يكن العمل بغير نية مفيدا اصلا لان من يمسح راس يتيم وهو غافل بقلبه او ظان انه يمسح ثوبا لم ينتشر من اعضائه اثر الى قلبه لتاكيد الرقة وكذا الذي من يسجد غافلا وهو مشغول الهم باعراض الدنيا لم ينتشر من جبهته ووضعها على الارض اثر الى قلبه يتاكد به التواضع فكان وجود ذلك كعدمه هذا اذا فعل عن غفلة فان قصد به رياء او تعظيم شخص لم يكن وجوده كعدمه بل زاده شرا فانه لم يؤكد الصفة المطلوب تاكيدها حتى اكد الصفة المطلوب قمعها وهي صفة الرياء التي هي من الميل الى الدنيا فهذا وجه كون النية خيرا من العمل انتهى كلام الامام الغزالي في الاحياء ملخصا وموضحا. وقال العلامة الزبيدي في الشرح وقد ذكرت في سبب الترجيح وجوه اخر غير ما ذكره المصنف فمنها[٣] ان الله عز وجل يهب النية للعبد خالصة لا يشوبها شئ اذا وهبها ولا تدخل عليها الآفات فهذا اعطاء منه وسائر الاعمال مدخولة نقله صاحب قوت القلوب ومنها[٤] ان النية فعل القلب وفعل الاشرف اشرف ومنها[٥] ان القصد من الطاعة تنوير القلب وتنويره بها اكثر لانها صفته ومنها[٦] ان النية عبودية القلب والعمل عبودية الجوارح وعمل القلب ابلغ وانفع وهو امير الجوارح. وهذه الوجوه مفهومة من كلام المصنف عند التامل ومنها[٧] ما قاله البيضاوي في تفسير قوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء بفضله على حسب حال المنفق من اخلاصه وتعبه ومن اجله تفاوتت الاعمال في مقادير الثواب فالمعنى ان جنس النية راجح على جنس العمل بدلالة ان كلا من الجنسين اذا انفرد عن الآخر يثاب على الاول دون الثاني وهذا لا يتمشى في حق الكافر ولذا قال نية المؤمن خير من عمله آه ومنها[٨] ان العمل يدخل تحت الحصر والنية لا اذ المتحقق في ايمانه عقد نية على ان يطيع الله ما احياه ولو ابقاه ما امات لشر احياه وشر وشر وهذا اعتقاد منه مستمر فيترتب له من الجزاء على نية ما كان يترتب

له على عمله ومنها ان المؤمن كلما عمل خيرا نوى ان يعمل ما هو خير منه فليس لنيته فى الخير منتهى والفاجر كلما عمل شرا نوى ان يعمل ما هو شر منه فليس لنيته فى الشر منتهى - ومنها ان النية هى التى تقلب العمل الصالح فاسدا والفاسد صالحا فكانت ابلغ وانفع ومنها ان المراد لخلاصه فى العمل خير من العمل فالنية على هذا هو نفس الاخلاص فهذه عشرة وجوه - كذا فى الاتحاف ص ١٩/١٠ ج -

## الفرق بين النية والقصد

قال الحافظ ابن القيم النية هى القصد بعينه ولكن بينها وبين القصد فرقان (احدهما) ان القصد يتعلق بفعل الفاعل نفسه وبفعل غيره والنية لا تتعلق الا بفعل نفسه فلا يتصور ان ينوى الرجل فعل غيره ويتصور ان يقصده ويريده -

## والفرق الثانى

ان القصد لا يكون الا بفعل مقدور يقصده الفاعل واما النية فينوى الانسان ما يقدر عليه وما يعجز عنه ولهذا فى حديث ابى كبشة الانمارى الذى رواه احمد والترمذى وغيرهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انما الدنيا لاربعة نفر - عبد رزقه الله مالا وعلما فهو يتقى فى ماله ربه ويصل فيه رحمه ويعلم لله فيه حقا فهذا بافضل المنازل عند الله - وعبد رزقه الله علما ولم يرزقه مالا فهو يقول لو ان لى مالا لعملت فيه بعمل فلان فهو بنيته واجرهما سواء وعبد رزقه الله مالا ولم يرزقه علما فذلك شر منزله عند الله ثم قال وعبد لم يرزقه الله مالا ولا علما فهو يقول لو ان لى مالا لعملت فيه بعمل فلان - فهو بنيته وهما فى الوزر سواء ۞ فالنية تتعلق بالمقدور عليه والمعجوز عنه - بخلاف القصد والارادة فانهما لا يتعلقان بالمعجوز عنه لا من فعله ولا من فعل غيره كذا فى بدائع الفوائد ص ١٩٠/٣ ج - وقد ظهر بهذا الكلام فرق آخر - وهو ان النية يعتبر فى مفهومها الغرض بخلاف القصد والارادة فالغرض خارج عن مفهومهما - ولذا ينسب الارادة الى الله تعالى ولا يجوز نسبة النية اليه تعالى لان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض واما من يفسر النية بعزيمة القلب فالفرق بين النية والارادة على تفسيره ايضا ظاهر لان الحق سبحانه وتعالى لا ينسب اليه عزيمة القلب -

## تتمة

قال فى الاحياء النية انما مبدأها من الايمان فالمؤمنون يبدأ لهم من ايمانهم ذكر الطاعة فتنهض قلوبهم الى الله من مستقر النفس فان قلوبهم مع نفوسهم وذلك النهوض هو النية واهل اليقين حاوزوا هذه المنزلة وصارت قلوبهم مع الله تعالى مزايلة لنفوسهم بالكلية ففرغوا من امر النية اذ هى النهوض فنهوض القلب من معدن الشهوات والعادات الى الله تعالى بان يعمل طاعة هو نية والذى صار قلبه فى الحضرة الاحدية مستغرقا فمحال ان يقال نهض الى الله فى كذا وهو ناهض بجملته مستغرق فى حيز بل عظمته قد رفض ذلك الوطن الذى كان موطنه وارتحل الى الله فالمخاطبون بالنية يحتاجون ان يخلصوا

ارادتهم عن اهوائهم وتمييز واعبادتهم عن عاداتهم - كذا في فيض القدير شرح الجامع الصغير للعلامة المناوی ص ۳۲ ج ۱

## نکتہ

قال السیوطی فی التوشیح قوله انما الاعمال بالنیات، هو من مقابلة الجمع بالجمع ای کل عمل بنیة کانه اشار بذلك الی ان النیة تتنوع کما تتنوع الاعمال کمن قصد بعمله وجه الله او تحصیل موعوده او اتقاء لوعیده وفی معظم الروایات بالنیة مفردا ووجهه ان محلها القلب وهو متحد فناسب افرادها بخلاف الاعمال فانها متعلقة بالجوارح فناسب جمعها - کذا فی التوشیح -

## والبحث السادس

ان قوله صلی الله علیه وسلم وانما لامرئ مانوی ماالفائدة فیه بعد قوله انما الاعمال بالنیات فاجیب عنه من وجوه الاول ماقاله النووی ان فائدته اشتراط تعیین المنوی فاذا کان علی الانسان صلاة فائتة لا یکفیه ان ینوی الصلوة الفائتة بل یشترط ان ینوی کونها ظهرا او عصرا او غیرهما ولولا اللفظ الثانی لاقتضی الاول صحة النیة بلا تعیین کذا فی عمدة القاری - وفیه ان هذا انما یصح اذا کانت ما موصولة والمعنی وانما لامرئ الذی نواه ای منویه واما اذا کانت مصدریة فلا لانه یکون المعنی حینئذ وانما لامرئ نیته -

## والثانی

ان هذه الجملة تاکید للجملة الاولی فذکر الحکم بالاولی واکده بالثانیة تنبیها علی شرف الاخلاص وتحذیرا من الریاء المانع من الاخلاص کذا فی عمدة القاری ص ۳۲ ج ۱

## والثالث

ماقال ابن عبد السلام من ان الجملة الاولی لبیان مایعتبر من الاعمال والثانیة لبیان مایترتب علیها کذا فی فتح الباری ص ۱۲ ج ۱ ویوضحه ماقیل ان مفاد الجملة الاولی ان صلاح العمل وفساده بحسب النیة الموجبة له ومفاد الثانیة ان جزاء العامل بحسب نیته من خیر وشر کذا فی الفتوحات الربانیة ص ۵۵ ج ۱ وقریب منه ماقیل ان النیة فی الاول متعلقة بنفس العمل وفی الثانی متوجهة الی مالاجله العمل من الامل کذا فی المرقاة ص ۳۹ ج ۱

## والرابع

ماقیل فائدتها الدلالة علی الاثابة علی عمل نواه فمنعه نحو مرض والمعنی وانما لکل امرئ ثواب مانواه وان لم یعمله فعند ابی یعلی رفعه یقول تعالی یوم القیامة للحفظة اکتبوا لعبدی کذا وکذا من الاجر فیقولون لم نحفظ منه ذلك منه ولا هو فی صحفنا فیقول انه نواه -

## والخامس

ماقیل فائدتها الدلالة علی ان الاعمال الخارجة عن العبادة لاتفید الثواب الا اذا نوی بها فاعلها القربة

كالاكل والشرب اذا نوى بهما التقوية على الطاعة والنوم اذا قصد به ترويح البدن للعبادة والوطأ اذا اريد به التعفف عن الفاحشة كما قال عليه السلام في بضع احدكم صدقة الحديث كذا في شرح مختصر الزبيدي

## فائدة جليلة

قال الحافظ ابن رجب اعلم ان النية في اللغة نوع من القصد والارادة وان كان قد فرق بين هذه الالفاظ بما ليس هذا موضع ذكره والنية في كلام العلماء تقع بمعنيين **احدهما** تمييز العبادات بعضها عن بعض كتمييز صلوة الظهر من صلوة العصر مثلا وتمييز رمضان من صيام غيره او تمييز العبادات من العادات كتمييز الغسل من الجنابة من غسل التبرد والتنظف ونحو ذالك وهذه النية هي التي توجد كثيرا في كلام الفقهاء في كتبهم **والمعنى الثاني** بمعنى تمييز المقصود بالعمل وهل هو لله وحده لا شريك له ام الله وغيره وهذه هي النية التي يتكلم فيها العارفون في كتبهم في كلامهم على الاخلاص وتوابعه وهي التي توجد كثيرا في كلام السلف المتقدمين وقد صنف ابوبكر بن ابي الدنيا مصنفا سماه كتاب الاخلاص والنية وانما اراد هذه النية وهي النية التي يتكرر ذكرها في كلام النبي صلى الله عليه وسلم تارة بلفظ النية وتارة بلفظ الارادة وتارة بلفظ مقارب لذالك وقد جاء ذكرها كثيرا في كتاب الله عز وجل بغير لفظ النية ايضا من الالفاظ المقاربة لها وانما فرق من فرق بين النية وبين الارادة والقصد ونحوها لظنهم اختصاص النية بالمعنى الاول الذي يذكره الفقهاء فمنهم من قال النية تختص بفعل الناوي والارادة لا تختص بذالك كما يريد الانسان من الله ان يغفر له ولا ينوي ذالك وقد ذكرنا ان النية في كلام النبي صلى الله عليه وسلم وسلف الامة انما يراد بها هذا المعنى الثاني غالبا فهي حينئذ بمعنى الارادة ولذالك يعبر عنها بلفظ الارادة في القرآن كثيرا كما في قوله تعالى (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) وقوله عز وجل (تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة) وقوله تعالى (من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها) وقوله (من كان يريد حرث الآخرة) وقوله تعالى (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد) الآية وقوله (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه) وقوله (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحيوة الدنيا) وقوله (ذالك خير للذين يريدون وجه الله) وقوله (وما آتيتم من ربا ليربوا في اموال الناس فلا يربوا عند الله وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون) وقد يعبر عنها في القرآن بلفظ الابتغاء كما في قوله تعالى (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) وقوله تعالى (الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم الآية) وقوله تعالى (وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله) وقوله (لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف) الاية فنفي الخير عن كثير مما يتناجى الناس به الا في الامر بالمعروف وخص من افراده الصدقة والاصلاح بين الناس لعموم نفعهما فدل ذالك على ان التناجي بذالك خير واما الثواب عليه من الله فخصه بمن فعله ابتغاء مرضات الله وانما جعل الامر بالمعروف من الصدقة والاصلاح بين الناس وغيرهما خيرا وان لم يبتغ به وجه الله لما يترتب على ذالك من النفع المتعدي فيحصل به للناس احسان وخير **واما بالنسبة** الى الامر فان قصد به وجه الله

وابتغاء مرضاته كان غيرالله واثيب عليه وان لم يقصد ذالك لم يكن غير الله ولا ثواب له عليه و
هذا بخلاف من صلى وصام وذكر الله يقصد بذالك عرض الدنيا فانه لا خير له فيه بالكلية لانه لا نفع
فى ذالك لصاحبه لما يترتب عليه من الاثم ولا فيه لغيره لانه لا يتعدى نفعه الى احد اللهم الا ان يحصل
لاحد به اقتداء به فى ذالك و اما ما ورد فى السنة وكلام السلف من تسمية هذا المعنى بالنية فكثير جدا
ونحن نذكر بعضه كما خرج الامام احمد والنسائى من حديث عبادة بن الصامت رضى الله عنه عن النبى
صلى الله عليه وسلم انه قال من غزا فى سبيل الله ولم ينو الا عقالا فله ما نوى وخرج الامام احمد من حديث
ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان اكثر شهداء امتى اصحاب الفرش ورب
قتيل بين صفين الله اعلم بنية وخرج ابن ماجه من حديث جابر ابن عبد الله رضى الله عنه عن النبى
صلى الله عليه وسلم قال يحشر الناس على نياتهم ومن حديث ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه
وسلم قال انما يبعث الناس على نياتهم وخرج ابن ابى الدنيا من حديث عمر رضى الله عنه عن النبى صلى الله
عليه وسلم قال انما يبعث المقتتلون على نياتهم وفى صحيح مسلم عن ام سلمة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه
وسلم قال يعوذ عائذ بالبيت فيبعث اليه بعث فاذا كانوا ببيداء من الارض خسف بهم فقلت يا رسول الله
فكيف بمن كان كارها قال يخسف به معهم ولكنه يبعث يوم القيامة على نيته وفيه ايضا عن عائشة رضى الله
عنها عن النبى صلى الله عليه وسلم معنى هذا الحديث وقال فيه يهلكون مهلكا واحدا ويصدرون مصادر شتى
ويبعثهم الله على نياتهم

# والبحث السابع

ان قوله صلى الله عليه وسلم فمن كانت هجرته الخ تفصيل لبعض الاجمال فيما قبله اى اذ تقرر ان لكل امرئ
منويه من طاعة وغيرها فلا بد من مثال يجمع الاعمال كلها امرها ونهيها وذلك الهجرة اذ هى متضمنة لذلك
اما الكف عن المنهى فظاهر ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم المهاجر من هجر ما نهى الله عنه واما الامر فلانه ربما
لا يمكن الاتيان به الا بهجرة دواعى النفس والهوى وتتضمن الهجرة ذلك الامر العام ثم صلى الله عليه وسلم ذكرها
مفردا لها بالغاء والهجرة لغة الترك وشرعا مفارقة دار الكفر الى دار الاسلام خوف الفتنة ووجوبها باق وخبر لا
هجرة بعد الفتح المراد لا هجرة بعد فتح مكة لانها صارت دار الاسلام وحقيقتها مفارقة ما يكرهه الله تعالى الى ما يحبه
والحديث المذكور يمكن ارادة ذلك كله ولا يضر فى التعميم ورود الحديث على سبب خاص لان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب الى الله ورسوله اى قصدا ونية فهو كناية عن الاخلاص والظرف هنا وفيما يأتى متعلق بهجرة ان
جعلت كان تامة او بمحذوف هو خبرها ان قدرت ناقصة فهجرته الى الله ورسوله ثوابا واجرا وقبولا واجزاء فالجزاء
كناية عن شرف الهجرة وكونها بمكانة عنده تعالى او عن كونها مقبولة مرضية فلا اتحاد بين الشرط والجزاء لانهما وان
اتحدا لفظا اختلفا معنى وهو كاف فى اشتراط تغاير الجزاء والشرط والمبتدأ والخبر والمراد بكان هنا وفيما يأتى اصل الكون
لا بالنظر لزمن مخصوص للاجماع على استواء الازمنة فى الحكم التكليفى الا لمانع - ومن كانت هجرته لدنيا اللام للتعليل
او بمعنى الى لقوله فهجرته الى ما هاجر اليه واستظهر الاول وحكمة التغاير فى التعبير هنا باللام وثمة بالى افادة ان من
كانت هجرته لاجل تحصيل ذلك كان هو نهاية هجرته لا يحصل له غيره والدنيا فعلى من الدنو اى القرب لسبقها للعقبى

الآخرة أو لدنوّها إلى الزوال فهي اسم لهذا العالم المتناهي وفي القاموس الدنيا نقيض الآخرة وقيل هي ما على الأرض
من الهواء والجو وقيل هي كل المخلوقات من الجواهر والأعراض الموجودة قبل الدار الآخرة وقد تطلق على كل جزء منها
مجازا والمراد بها هنا شيء من الحظوظ النفسانية من مال أو جاه. ولا تنوّن لأن ألفها المقصورة للتأنيث وهي تأنيث أدنى
وحكي لغية في منع الصرف وحكي تنوينها وهو ضعيف يصيبها حال مقدرة أي قاصدا إصابتها وتحصيلها شبه تحصيلها عند
امتداد الأطماع إليها بإصابة الغرض بالسهام بجامع سرعة الوصول وحصول المقصود فالتشبيه المضمر في النفس استعارة
مكنية وإثبات الإصابة التي هي من لوازم المشبه به استعارة تخييلية أو كانت هجرته لأجل امرأة ينكحها أي يتزوجها
كما في رواية من باب عطف الخاص على العام إشعارا بأن النساء أعظم ضررا وفتنة كما قال تعالى زين للناس حب الشهوات
الآية وقال صلى الله عليه وسلم ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء وتنبيها على سبب الحديث وإن كان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وهو كما في التوشيح للسيوطي ما رواه سعيد بن منصور في سننه بسند على شرط الشيخين عن
ابن مسعود قال من هاجر يبتغي شيئا فإنما له مثل أجر رجل هاجر ليتزوج امرأة يقال لها أم قيس فقيل له مهاجر أم قيس
وروى الطبراني بسند رجاله ثقات عن ابن مسعود قال كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها أم قيس فأبت أن تتزوجه حتى
يهاجر فهاجر فتزوجها فكنا نسميه مهاجر أم قيس۔ ولم يبين اسمه سترا عليه وإن كان ما فعله مباحا وإنما ذم طالب ما ذكر
مع كون مطلوبه مباحا لأنه أظهر قصد الهجرة إلى الله تعالى وأبطن خلافه فخرج في الظاهر مهاجرا طالبا لفضيلة الهجرة
وفي الحقيقة كان خروجه لطلب الدنيا ولهذا ذمهم قال تعالى كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وعلى هذا فذكر
الدنيا مع زيادة على السبب تحذيرا من قصدها ولأن أم قيس انضم لجمالها المال فقصدهما مهاجرها أو لأن السبب
قصده نكاحها وقصد غيره دنيا۔

وقال بعض أهل العلم ذكر الدنيا للتنبيه لفقراء المهاجرين وإرشادهم إلى أن لا يهجروا النظر إلى مواساة
الأنصار ومعونتهم لأن الله فقرهم فإنه هجرة إلى دنيا بقصد إصابتها من الأنصار وليست بهجرة إلى الله ورسوله فهجرته
إلى ما هاجر إليه الظرف متعلق بمحذوف خبر المبتدأ ويصح تعلقه بنفس المبتدأ فيكون خبره محذوفا والتقدير
فهجرته إلى ما ذكر قبيحة إذ ليست من الله في شيء وذلك حظه ولا نصيب له في الآخرة وإيراد الموصول
لإفادة التحقير وذم فاعل ما ذكر كما يشعر به السياق مع كون مطلوبه مباحا لأنه أظهر قصد الهجرة إلى الله
وأبطن خلافه وهو مذموم۔ والحكمة في اتحاد الشرط والجزاء ثم في الأول التبرك بذكر الله ورسوله
والتعظيم لهما بتكراره ولتلذذ السمع بهما استلذاذا بذكرهما۔ ويكون أبلغ في الهجرة إليهما إذ من سعى لحقٍّ منه
تعظيما له أجزل عطاء ممن سعى لينال ثمرة من أمر دنيته ونزلت ذلك في الثانية إظهارا لعدم الاحتفال
بأمر الدنيا والمرأة وتنبيها على أن العدول عن ذكرهما أبلغ في الزجر عن قصدهما فكأنه قال إلى ما هاجر
إليه وهو حقير مهين لا يعبأ به وأيضا فأعراض الدنيا لا تنحصر فأتى بما يشملها وهو ما هاجر إليه بخلاف الهجرة
إلى الله ورسوله فإنه لا تعدد فيها فأعيد بلفظهما تنبيها على ذلك۔ ملخص من شرح الأذكار ودليل
الفالحين للشيخ ابن علان رحمه الله تعالى۔

## والبحث الثامن

في الشرح الإجمالي للحديث۔ قال العلامة السندي في حاشية البخاري تكلموا على هذا الحديث

فی اوراق فذکروا له معانی والوجه عندی فی بیان معناه ان یقال المراد بالاعمال مطلق الافعال الاختیاریة الصادرة عن المکلفین وهذا لان الکلام فی تلک الافعال اذ لا عبرة بغیرها ولا یبحث عنها فی الشرع ولا یلتفت الیها ولان العمل لا یقال الا للفعل الاختیاری الصادر عن اهل العقل کما نص علیه البعض فلذلک لا یقال عمل البهائم کما یقال فعل البهائم وقد تقرر ان الفعل الاختیاری یکون مسبوقا بالقصد الفاعل الداعی له الیه وهو المراد بالنیة فالمعنی ان الافعال الاختیاریة لا توجد ولا تتحقق الا بالنیة والقصد الداعی للفاعل الی ذلک الفعل - لا یقال هذه مقدمة عقلیة فای تعلق للشارع بذکرها لانا نقول ذکرها الشارع تمهیدا لما بعدها من المقدمات الشرعیة ولا یستبعد عن الشارع ذکر مقدمة عقلیة اذا کان لتوضیح بعض المقدمات الشرعیة ثم بیّن صلی اللّٰه علیه وسلم بقوله وانما لامرئ ما نوی ان لیس للفاعل من عمله الا نیته ای الذی یرجع الیه من العمل نفعا وضرا هی النیة فان العمل بحسبها یحسب خیرا او شرا ویجزی المرء بحسبها علی العمل ثوابا وعقابا ویکون العمل تارة حسنا وتارة قبیحا بسببها ویتعدد الجزاء بتعددها ولذلک قال صلی اللّٰه علیه وسلم الا ان فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد کله واذا فسدت فسد الجسد کله الا وهی القلب لا یقال یلزم من هذا ان تنقلب السیئات حسنات بحسب النیة کالمباحات ینقلب حسنات بحسبها - لانا نقول لا بد فی النیة من کون العمل صالحا لها بل یقال قصد التقرب بالسیئات یعد قصدا قبیحا ونیته تزید العمل شرا فهی داخلة فی شر النیات لا فی خیرها والمرء یجزی بحسبها عقابا فهی داخلة فی الحدیث واذا تقررها تان المقدمتان ترتب علیهما قوله فمن کانت هجرته الی اللّٰه ورسوله ای قصدا ونیة فهجرته الی اللّٰه ورسوله ای اجرا وثوابا الی آخر الحدیث ولعل المتأمل فی مبانی الالفاظ ونظمها یشهد ان هذا المعنی هو مضمون الکلمات واللّٰه تعالٰی اعلم - انتهی کلامه - وقال الحافظ ابن کثیر قوله صلی اللّٰه علیه وسلم انما الاعمال بالنیات معناه انما اعتبار الاعمال عند اللّٰه تعالٰی بالنیات فان اللّٰه تعالٰی لا یخفی علیه شیء فی الارض ولا فی السماء فلیس ظاهر العمل عنده بشیء وانما هو بنیة عامله وهو بها علیم کما جاء فی الحدیث الصحیح ان اللّٰه لا ینظر الی صورکم واموالکم ولکن ینظر الی قلوبکم واعمالکم اوکما قال - وقال تعالٰی لن ینال اللّٰه لحومها ولا دماءها ولکن یناله التقوی منکم فالاصل فی العمل هی النیة وهی العلة الباعثة فان کانت صالحة فانه یتقبلها منه ویثیبه علیها وان کانت فاسدة فعلی فاعلها وبالها ولهذا قال علیه الصلاة والسلام وانما لامرئ ما نوی ای ولما کان اعتبار الاعمال بالنیات فانما لکل امرئ ما نوی ای لا یحصل له الا بنیته ان خیرا فخیر وان شرا فشر فمعنی الحدیث انما الاعمال عند اللّٰه سبحانه وتعالٰی بنیاتها انتهی کلامه فظهر بهذا الکلام ان النیة فی الحدیث محمولة علی المعنی اللغوی وهو القصد والارادة لیمکن تطبیقه علی ما بعده وتقسیمه بقوله فمن کانت هجرته الخ والمعنی ان الاعمال تحسب عند اللّٰه تعالٰی بحسب النیة والارادة ان کانت خالصة للّٰه تعالٰی فهی للّٰه تعالٰی وان کانت للدنیا فهی لها وان کانت لنظر الخلق فکذلک وعلی هذا المعنی ینبغی ان یحمل ما بعد الفاء التفصیلیة لانه لا یکون المفصل خلاف المجمل وکذا عکسه فلما ظهر ان المراد بالنیة فی الحدیث مطلق القصد خیرا کان او شرا ظهر ان الحدیث غیر مسوق لاشتراط النیة فی العبادات ولذا قال شیخنا الاکبر مولانا الشاه السید محمد انور نوّر اللّٰه وجهه یوم القیامة ونضّر - آمین

ان الحديث انما ورد لبيان الفرق بين النية الصالحة والنية الفاسدة وبيان تفاوت ثمرتهما لا لبيان حكم الاعمال الخالية عن النية الشرعية بل لبيان ان حسن الاعمال وقبحها تابع لحسن النية وقبحها فلا ينبغي لاحد ان يغتر بحسن ظاهر العمل فان العبرة عند الله تعالى لروح العمل لا لجسده وصورته واشار الحديث الى ثلاثة اشياء ـ العمل ـ والنية والغاية فاشار الى الاول بقوله انما الاعمال والى الثاني بقوله بالنيات والى الثالث بقوله وانما لامرئ ما نوى ـ وهذا في درجة الاجمال ـ واما في درجة التفصيل فاشار الى الاول بقوله فمن كانت هجرته ـ والى الثاني بقوله الى الله ورسوله وبقوله الى دنيا يصيبها والى الثالث بقوله فهجرته الى الله ورسوله ـ وقوله وهجرته الى ما هاجر اليه وقال الاستاذ الدنيا والآخرة عالمان متعاكسان ففي هذه الدنيا الاعمال والصور ظاهرة والنيات مستورة تحت الاعمال وفي الآخرة بعكس الامر تظهر النيات كما قال تعالى يوم تبلى السرائر ويكون يومئذ ظهور الاعمال تابعا لظهور النيات فالمحشر في الحقيقة موطن ظهور السرائر والنيات كما جاء في الحديث من راءى راءى الله به ومن سمع سمع الله به فهذا بيان لاظهار النيات ـ

وقال ايضا ليس المراد عندي بقوله انما لامرئ ما نوى ثوابه وجزائه وثمرته وغايته بل المراد به انما لامرئ عين ما نوى فان الجزاء في الآخرة هو عين العمل وانما تبدلت صورته وبقيت حقيقته ويشهد لذالك قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ـ

## والبحث التاسع
## في استنباط الاحكام وفيه مسائل
## المسئلة الاولى

في تفصيل الاعمال المتعلقة بالنية ـ قال الامام الغزالي قدس الله سره الاعمال منقسمة الى ثلثة اقسام طاعات ومعاص ومباحات اما المعاصي فلا تصير بالنية عبادة كالذي يغتاب انسانا مراعاة لقلب غيره او يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مدرسة او مسجدا او رباطا بمال حرام وقصده الخير فهذا كله جهل والنية لا تؤثر في اخراجه عن كونه ظلما وعدوانا ومعصية بل قصده الخير بالشر على خلاف مقتضى الشرع شر آخر فان عرفه فهو معاند للشرع وان جهله فهو عاص بجهله اذ طلب العلم فريضة على كل مسلم وقال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واما الطاعات فلا بد فيها من النية فانها مرتبطة بالنيات في اصل صحتها وفي تضاعف فضلها اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة الله تعالى لا غير فان نوى الرياء صارت معصية واما التضاعف الفضل فبكثرة النيات الحسنة فان الطاعة الواحدة يمكن ان ينوي بها خيرات كثيرة فيكون له بكل نية ثواب اذ كل واحدة حسنة ثم تضاعف كل حسنة بعشر امثالها ومثاله القعود في المسجد فانه طاعة واحدة ويمكن ان ينوي فيه نيات كثيرة حتى يصير من فضائل اعمال المتقين ويبلغ به درجات المقربين ـ اولها ان يعتقد انه بيت الله وان داخله زائره فينوي بقعوده زيارة الله سبحانه وتعالى كما ورد في الخبر من قعد في المسجد فقد زار الله تعالى وحق على المزور ان يكرم الزائر وثانيها ان ينتظر الصلاة بعد الصلوة فيكون في صلاة وهو معنى قوله تعالى ورابطوا وثالثها ان ينوي الاعتكاف في المسجد ورابعها ان ينوي كف الجوارح عن المعاصي والتحصن بالمسجد وخامسها ان ينوي الاستماع الى ذكر الله

تعالیٰ وتلاوة القرآن او یقصد التجرد لذکر الله فی بیته وسادسها ان یقصد افادة العلم بامر بمعروف ونہی عن منکر اذ المسجد لا یخلو عمن یسیئ فی صلاة او یتعاطی ما لا یحل له او یقصد استفادة اخ فی الله فان ذلك غنیمة وذخیرة للدار الآخرة والمسجد معشش اهل الدین المحبین لله وفی الله۔ وسابعها ان یترك الذنوب حیاء من الله تعالیٰ وحیاء من ان یتعاطی فی بیت الله ما یقتضی هتك الحرمة فهذا طریق تکثیر النیات وقس به سائر الطاعات (واما المباحات) فتصیر عبادات بحسن النیة اذ ما من شیئ من المباحات الا ویحتمل نیة او نیات یصیر بها من محاسن القربات کالتطیب مثلا فانه لقصد التلذذ والتنعم مباح واما اذا نوی به اتباع سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم وترویح جیرانه لیستریحوا بروائحه ودفع الروائح الکریهة عن نفسه التی تؤدی الی ایذاء مخالطیه وزیادة فطنته وذکائه لیسهل علیه درك مهمات دینه بالفکر فهذا وامثاله من النیات الحسنة التی لا یعجز عنها من غلب طلب الخیرات والحسنات علی قلبه مما ینال بها معالی الدرجات واما من قصد بالتطیب اظهار التفاخر بکثرة المال وریاء الخلق لیذکر بذلك او یتودد الی قلوب النساء الاجنبیات او لغیر ذلك فهذا یجعل الطیب معصیة ویکون فی القیامة انتن من الجیفة .. المباحات کثیرة لا یمکن احصار النیات فیها فقس بهذا الواحد ما عداه۔ ولهذا قال بعض السلف انی لاستحب ان یکون لی فی کل شیئ نیة حتی فی اکلی وشربی ونومی ودخولی للخلاء وکل ذلك مما یمکن ان یقصد به التقرب الی الله تعالیٰ لان کل ما هو سبب لبقاء البدن وفراغ القلب من مهمات البدن فهو معین علی الدین فمن قصد من الاکل التقوی علی العبادة ومن الوقاع تحصین دینه وتطییب قلب اهله والتوصل به الی ولد صالح یعبد الله تعالیٰ بعده فتکثر به امة محمد صلی الله علیه وسلم کان مطیعا باکله ونکاحه۔ وهذا الفن ینبغی الاعتناء به وفیه تصییر جمیع الحرکات والسکنات عبادات بحسن النیة فیفضی به الی ان لا یضیع من عمره لحظة واحدة ویتمیز عن البهائم بذلك فان من شأن البهائم الاتیان بما یتفق من غیر قصد ونیة انتهی کلام الامام الغزالی ملخصا من الاحیاء۔ قال السیوطی قال العلماء النیة تؤثر فی الفعل فیصیر بها تارة حراما وتارة حلالا وصورته واحدة کالذبح مثلا فانه یحل الحیوان اذا ذبح لاجل الله ویحرمه اذا ذبح لغیر الله والصورة واحدة وکذلك القرض فی الذمة وبیع القرض بمثله الی اجل صورتهما واحدة والاول قربة صحیحة والثانی معصیة باطلة وقال ابن القیم فی کتاب الروح الشیئ الواحد تکون صورته واحدة وهو ینقسم الی محمود ومذموم فمن ذلك التوکل والعجز والرجاء والتمنی والحب لله والحب مع الله والنصح والتانیب والهدیة والرشوة والاخبار بالحال والشکوی فان الاول من کل ما ذکر محمود وقرینه مذموم والصورة واحدة ولا فارق بینهما الا القصد۔ کذا فی الاتحاف شرح الاحیاء ص۳۹ ج ۱۰۔

## والمسئلة الثانیة

ذکر ابن المنیر ضابطا لما یشترط فیه النیة وما لا یشترط فقال کل عمل لا تظهر له فائدة عاجلة بل المقصود به الثواب فالنیة مشترطة فیه وکل عمل ظهرت فائدته ناجزة وتقاضته الطبیعة قبل الشریعة لملائمة بینهما فلا یشترط النیة فیه الا لمن قصد بعمله معنی آخر یترتب علیه الثواب کذا فی الاتحاف ص۴۰ ج ۱۰۔

والحاصل ان النية في نظر الشريعة انما يشترط فيما يظهر اثره في العقبى لا في ما يظهر اثره في الدنيا۔

## والمسئلة الثالثة في التشريك بين العبادة وغيرها

قال ابن عبد السلام متى اجتمع باعث الدنيا والآخرة فلا ثواب مطلقا للخبر الصحيح انا اغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري فانا منه بريئ هو للذي اشرك وقال الغزالي يعتبر الباعث فان غلب باعث الآخرة اثيب او باعث الدنيا او استويا لم يثب قال ابن حجر يؤخذ من قول الشافعي واصحابه من حج بنية التجارة كان ثوابه دون ثواب المتخلي عنها۔ ان القصد المصاحب للعبادة ان كان محرما كالرياء اسقطها مطلقا وهو محمل الحديث المذكور كما يصرح به لفظه او غير محرم اثيب بقدر قصده للآخرة اخذا بعموم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره آه وهو تفصيل حسن وتعليل مستحسن كذا في المرقاة ص١٢/١ ۔ وقال الحافظ العيني اذا اشرك في العبادة غيرها من امر دنيوي او رياء فاختار الغزالي اعتبار الباعث على العمل فان كان القصد الدنيوي هو الاغلب لم يكن له فيه اجر وان كان القصد الديني هو الاغلب كان له الاجر بقدره وان تساويا تساقطا واختار الشيخ عز الدين بن عبد السلام انه لا اجر له فيه مطلقا سواء تساوى القصدان او اختلفا وقال المحاسبي اذا كان الباعث الديني اقوى بطل عمله وخالف في ذلك الجمهور وقال ابن جرير الطبري اذا كان ابتداء العمل لله لم يضره ما عرض بعده في نفسه من عجب هذا قول عامة السلف رحمهم الله تعالى كذا في عمدة القاري۔

## والبحث العاشر

في فضيلة الاخلاص وحقيقته قال الله تبارك وتعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الآية وقال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماءها ولكن يناله التقوى منكم وقال تعالى ربكم اعلم بما في نفوسكم وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله ۔ وروينا عن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاخلاص ما هو فقال سألت جبريل عن الاخلاص ما هو فقال سألت رب العزة عن الاخلاص ما هو فقال سر من اسراري اودعته قلب من احب من عبادي وقال الامام ابو القاسم القشيري رحمه الله تعالى الاخلاص افراد الحق سبحانه وتعالى في الطاعة بالقصد وهو ان يريد بطاعته التقرب الى الله تعالى دون شيئ آخر من تصنع لمخلوق او اكتساب محمدة عند الناس او محبة مدح من الخلق او معنى من المعاني سوى التقرب الى الله تعالى قال ويصح ان يقال الاخلاص تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين وقال حذيفة المرعشي الاخلاص استواء افعال العبد في الظاهر والباطن وقال الفضيل ترك العمل لاجل الناس رياء والعمل لاجل الناس شرك والاخلاص ان يعافيك الله منهما وعن سهل التستري قال نظرت الاكياس في تفسير الاخلاص فلم يجدوا غير هذا ان تكون حركته وسكونه في سره وعلانيته لله تعالى لا تمازجه نفس ولا هوى ولا دنيا۔ وعن سهل التستري انه سئل اي شيئ اشد على النفس قال الاخلاص لانه شيئ ليس لها فيه نصيب وقال ابن عيينة كان من دعاء مطرف بن عبد الله اللهم اني استغفرك مما تبت اليك منه ثم عدت فيه واستغفرك مما جعلته لك على نفسي ثم لم اوف لك به واستغفرك مما زعمت اني اردت به وجهك فخالط قلبي منه ما قد علمت۔ ونقتصر على هذا المقدار من الكلام على شرح هذا الحديث فان فيه كفاية۔ وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين۔

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين ووفقنا لشرح معانى اثار نبيه سيد الاولين والآخرين صلى الله تعالى عليه وعلى اله واصحابه اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين

اما بعد فهذا الجزء الثانى من كتاب مستطاب اسمه

# تحفة القارى
بحل
# مشكلات البخارى

من تاليف حضرة الاستاذ مولانا الشيخ محمد ادريس الكاندهلوي
حرسه الله تعالى بعين عنايته ونفع المسلمين وايّاه بعلومه امين

طبع على نفقة
## المكتبة العثمانية
صاحبها القارى محمد عثمان الصديقى شكر الله سعيه وجعل الصدق شعاره ودثاره - امين
## نزيل الجامعة الاشرفية
ببلدة لاهور من پاكستان
بمطبع حمايت اسلام پريس لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

# كتاب العلم

اى فى بيان ما يتعلق بالعلم قدمه على سائر الكتب التى بعده لان مدار تلك الكتب كلها على العلم وانما لم يقدمه على كتاب الايمان لان الايمان اول واجب على المكلف ولانه افضل الامور واشرفها على الاطلاق ولانه مدار كل خير وسعادة وانما يجب تحصيل العلم الشرعى بعد الايمان وعلى العلم مدار كل شئ ولذا قدمه على الحقه فيجب على المؤمن بعد الايمان ان يعلم الدين وشرائع الاسلام واما تقديم كتاب الوحى فلتوقف معرفة الايمان وجميع ما يتعلق بالدين عليه ولانه اول خير نزل من السماء الى اهل الارض والمراد بالعلم علم ما يتعلق بالايمان وبالاسلام وبالاحسان ومعرفة اصول الدين فرض بالاجماع ومعرفة شرائع الاسلام والاحكام الظاهرة فرض بفتوى علماء الشريعة ومعرفة الاحسان والاحكام الباطنة مثل الاخلاص والتوحيد والصبر والشكر وغيرها مما يتعلق بتزكية الباطن فرض بفتوى علماء الاخرة ؛

## تعريف العلم

اعلم انهم اتفقوا على ان العلم هو ما به الانكشاف لكن اختلفوا فى تعيين مصداق هذا المفهوم فذهب الامام ابو منصور الماتريدى الى ان العلم صفة بسيطة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى ينظر وينكشف به المذكور اى المعلوم سواء كان موجودا او معدوما وما وهذا هو التفسير الماثور عن مشايخنا الماتريدية كثرهم الله تعالى وقد يفسر ذلك ويعبر عنها بالحالة الانجلائية الحاصلة عند توجه النفس الى شئ فى انكشافه وليس العلم زائدا على هذا القدر اى الحالة الانجلائية التى ينكشف بها الشئ المتوجه اليها للنفس فى الكشف نحوا من الانكشاف سواء كان الشئ موجودا او معدوما ممكنا او ممتنعا ثم ان كان المراد بالانكشاف مطلق الانكشاف كان التعريف شاملا للظن والتقليد وان كان المراد به الانكشاف التام خرج منه الظن والتقليد وذهب جمهور الحكماء الى ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فى الذهن ولا يخفى على اولى الالباب ان ما قاله المشائخ الماتريدية هو الاقرب الى الصواب لانهم اتفقوا على ان العلم هو مبدأ الانكشاف ومنشأ الظهور فيجب ان يكون العلم نورا ظاهرا بنفسه مظهرا لغيره كما قالوا ان الوجود نور والعدم ظلمة والفرق بين النورين والظلمتين ان الوجود منور الاشياء فى ظرف الخارج والعلم منور الاشياء ويظهرها فى ظرف الذهن. والعدم ظلمة خارجية يزيلها نور الوجود والجهل ظلمة ذهنية يزيلها نور العلم وقد ورد التعبير عن العلم فى الكتاب والسنة

وفقہاء الامۃ بالنور وللہ در القائل ؎

شکوت الی وکیع سوء حفظی ٭ فاوصانی الی ترک المعاصی
فان العلم نور من إلٰہ ٭ ونور اللہ لا یعطی لعاصی

# تعریف العقل

قال صدر الاسلام البزدوی اجمع اھل القبلۃ ان العقل آلۃ وقوع العلم بالاشیاء کالعین آلۃ وقوع العلم بالمرئیات والاذن آلۃ وقوع العلم بالمسموعات والانف آلۃ وقوع العلم بالمشمومات والفم آلۃ وقوع العلم بالمذوقات والید آلۃ وقوع العلم بالملموسات لان اللہ تعالٰی اجری العادۃ ان العبد یصیر فاعلا بالآلات وان لم تکن الآلۃ شرط وجود الفعل فان اللہ تعالٰی فاعل بلا آلۃ واللہ تعالٰی خلق العقل وجعله آلۃ لمعرفۃ الاشیاء فی حق العباد وھو جسم لطیف مضیئ محله الرأس عند عامۃ اھل السنۃ والجماعۃ واثرہ یقع علی القلب فیصیر القلب مدرکا بنور العقل الاشیاء کالعین تصیر مدرکۃ بنور الشمس وبنور السراج الاشیاء فاذا قل النور وضعف قل الادراک وضعف، واذا انعدم النور انعدم الادراک وعند بعض المعتزلۃ العقل عرض وعند بعض الاشعریۃ العقل نوع من العلم. ووجه قول عامۃ اھل السنۃ والجماعۃ حدیث سمعناہ من ائمتنا باسانید متصلۃ ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال خبرا عن اللہ انه قال ما خلقت شیئا احسن من العقل فقلت له تقدم فتقدم فقلت له تأخر فتأخر فقلت بک اعبد وبک اثیب وبک اعاقب قلنا ھذا الحدیث انه جسم لطیف نورانی یدرک به الاشیاء. وقال اکثر العلماء ان محله الدماغ واثرہ فی القلب بنورہ یدرک القلب الاشیاء والیه اشار اصحابنا فانھم قالوا اذا ضرب انسان رأس غیرہ فزال عقله جعلوا العقل فی الرأس وبھذا الحدیث یبطل ما قالوا من ان العقل عرض او نوع من العلم، ولکن یقال عقل اذا علم کما یقال ابصر اذا علم لان بالعقل یعلم ویقال فلان عاقل ای عالم لان العقل یذکر ویراد به العلم ویقال عاقل ای ذو عقل کما یقال تامر ولابن ای ذو تمر وذو لبن. کذا فی اصول الدین ص۲۰۷

# باب فضل العلم

ای فی بیان فضیلۃ العلم وعلو منزلته عند اللہ عزوجل وکثرۃ ثوابه فی الدار الآخرۃ بدأ المصنف رح بالنظر فی فضل العلم من غیر نظر الی حقیقته لان النظر فی حقائق الاشیاء لیس من فن ذلک الکتاب واقتصر فی ھذا الباب علی آیتین ولم یخرج حدیثا مسندا فی ذلک لانه رأی الآیتین کافیتین لاثبات ذلک او لانه لم یجد حدیثا علی شرطه او لکثرۃ الاحادیث الدالۃ علی فضل العلم التی اخرجھا فی ھذا الکتاب واللہ اعلم. والاحادیث الواردۃ فی فضل العالم العابد اکثر من ان تحصر قال المناوی المراد بالعالم فی ھذہ الاحادیث من صرف زمنه للتعلیم وللافتاء والتصنیف ونحو ذلک والمراد بالعابد من انقطع للعبادۃ تارکا

ذلك وان كان عالما۔ كذا في فيض القدير ص۴۲۳ ج۴ والاتحاف ص۸۰ ج۱ وفي الحديث فضل العلم احب الي من فضل العبادة وخير دينكم الورع اخرجه البزار والطبراني في الاوسط والحاكم عن حذيفة وقال المنذري واسناده لا باس به وقال في موضع آخر حسن واخرجه الحاكم عن سعد بن ابي وقاص ومعنى الحديث ان نفل العلم افضل من نفل العمل كما ان فرض العلم افضل من فرض العمل وفضل العلم ما زاد على المفترض۔ كذا في فيض القدير ص۴۳۴ ج۴

## فائدة جليلة

قال السيوطي عن ابن الزملكاني اعلم ان التفضيل تارة يكون بين الصفتين وتارة يكون بين المتصفين ثم التفضيل بين المتصفين قد يراد به الاكثر منهما ثوابا وقد يراد به الاقرب الي الله تعالى ثم قال واعلم ان فضيلة العمل على العمل او الوصف على الوصف او الشخص على الشخص من الامور الدقيقة لان الدرجات تتفاوت تارة بحسب تفاوت رتب الاعمال وتارة بحسب خصوصية عمل خاص بوقت خاص۔ كذا في الاتحاف ص۷۹ ج۱۔

## باب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه فاتم الحديث ثم اجاب السائل

المقصود منه التنبيه على ادب العالم والمتعلم اما العالم فلما تضمنه من ترك زجر السائل بل ادبه بالاعراض عنه اولا حتى استوفى ما كان فيه ثم رجع الى جوابه فرفق به لانه من الاعراب وهم جفاة۔ واما المتعلم فلما تضمنه من ادب السائل ان لا يسأل العالم وهو مشتغل بغيره لان حق الاول مقدم كذا في الفتح وقال الشاه ولي الله الدهلوي غرض الامام من عقد هذا الباب على ما استفدناه من شيخنا دام ظله ان تاخير جواب السائل لاتمام الحديث ليس من باب كتمان العلم فانه غير داخل تحت قوله عليه الصلاة والسلام من كتم علما الجم بلجام من نار بل الكتمان عدم الاجابة مطلقا وتاخيرها بشرط فوات وقتها كذا في الرسالة۔ قوله اذا ضيعت الامانة المراد بتضييع الامانة عدم استعمالها على وجهها والامانة صفة ينصبغ القلب اولا بلونها ثم ينصبغ بلون الايمان قاله الشيخ الانور قوله اذا وسد الامر اي فوض الحكم المتعلق بالدين مثل خلافة او امارة او قضاء او افتاء او تدريس وغير ذلك الى غير اهله اي الى من ليس له باهل والمعنى اذا اسود وشرف من لا يستحق السيادة والشرف فانتظر الساعة لانه قد جاء اشراطها كذا في فيض القدير ص۴۵ ج۱ ولما كان العلم بتعين وقت الساعة مخصوصا بعلام الغيوب اخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن امارة وعلامة لها يؤذن ظهورها بقربها

## باب من رفع صوته بالعلم

اي بكلام يدل عليه اذ العلم صفة معنوية لا يتصور رفع الصوت به ش؟ مقصود

المؤلف ان كونه عليه الصلاة والسلام ليس بصخاب المراد نفي كونه صخابا في اللهو واللعب لا في افادة العلم والاحكام كذا في الرسالة وقال المحدث الديوبندي مقصود المصنف بيان ان رفع الصوت بالعلم والجهر به لاجل الضرورة مستحسن اذا لم يكن منشأه الكبر والترفع والله اعلم. وقال البدر العيني وجه المناسبة بين البابين من حيث ان المذكور في الباب السابق سؤال السائل عن العلم والعالم قد يحتاج الى رفع الصوت في الجواب لاجل غفلة السائل ونحوها (ع) والحاصل ان رفع الصوت عند الافادة مستحب اذ ربما يكون رفع الصوت مفيد للعلم ومعينا على الفهم ومزيلا للغفلة عن المتعلم قوله نمسح على ارجلنا معناه نغسل غسلا خفيفا مُبقّعا حتى يرى كانه مسح فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم باسباغ الغسل ونبههم على ان وظيفة الرجلين هو الغسل الوافي لا الغسل المشابه بالمسح كغسل هؤلاء وليس معناه ما اشار اليه بعضهم انه دليل على انهم كانوا يمسحون فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم وامرهم بالغسل والدليل على ما قلنا ما ورد في رواية اخرى رأى قوما توضأوا وكانهم تركوا من ارجلهم شيئا فهذا يدل على انهم كانوا يغسلون ولكن غسلا قريبا من المسح فلذا قال لهم اسبغوا الوضوء (ع) قوله ويل للاعقاب من النار اي ويل لاعقاب المقصرين في غسلها رلشه فكان مقصودهم غسل الرجلين لا مسحها لكن لما تعجلوا في غسل الرجلين ولم يسبغوا الغسل لئلا تفوتهم الصلاة فصاروا كانهم يمسحون لا يغسلون فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم ويل للاعقاب من النار تنبيها على هذا التهاون في الغسل. والله اعلم.

## باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبأنا

مراده هل هذه الالفاظ بمعنى واحد ام لا يعني ان هذه الالفاظ متحدة ومتساوية لا فرق بينها في الاطلاق او مختلفة ومتفاوتة وايراده قول ابن عيينة دون غيره دال على انه مختاره. وحاصله انه لا فرق بين صيغ الاداء وان التحديث والاخبار والانباء عندهم واحد وهو مذهب الائمة الاربعة واليه مال الطحاوي وقال آخرون بالتفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فلما سمعه من لفظ الشيخ سمعت او حدثنا ولما قرأه على الشيخ اخبرنا والاحوط الافصاح بصورة الواقع فيقول ان كان قرأ قرأت على فلان او اخبرنا بقراءتي عليه وان كان سمع قرئ على فلان وانا اسمع وانبأنا ونبأنا بالتشديد للاجازة التي يشافه بها الشيخ من يجيزه وهذا مذهب ابن جريج والاوزاعي وابن وهب قاله البخاري هذه التعاليق تنبيها على ان الصحابي تارة يقول حدثنا وتارة اخبرنا وتارة سمعت فدل ذلك على انه لا فرق بينها. وتنبيها على ان العنعنة حكمها الوصل عند ثبوت اللقي وعلى رأي الجمهور لها حكم الاتصال. وقال السندي مراد المصنف بهذه الترجمة هل لهذا القول ونحوه اصل بان ورد في كلامه صلى الله عليه وسلم وكلام اصحابه ام لا وقيل مراده هل هذه الالفاظ بمعنى واحد ام لا وانت خبير بان ما ذكره في الباب لا يدل على مدلك الاشكال ولعله لا يتم. وعلى ما ذكرنا فذكر قول ابن عيينة استطرادي والله اعلم

انتهى كلامه - والمراد بالمحدث الذى يحدث غيره لا المعنى الاصطلاحى وهو الذى يشتغل بالحديث النبوى (ع) - وقيل المقصود بهذا الباب بيان آداب التحديث والفاظ الاداء التى كانوا يراعونها عند الرواية -

## تنبيه

مرادهم بالتسوية بين هذه الالفاظ انما هى التسوية فى صحة الاخذ بها ردًّا على من انكر جوازها وليس مرادهم التسوية فى المرتبة اذ لا شك انها متفاوتة المراتب بالبداهة

## باب طرح الامام المسئلة على اصحابه ليختبر ما عندهم من العلم

مقصوده ما استفدنا ان نهيه عليه الصلاة والسلام من الاغلوطات اى الكلام الذى لا يفهم منه المقصود - مخصوص بموضع لا يتعلق به غرض علمى اما اذا قصد العالم امتحان فهم المخاطبين حتى يتكلم مع كل احد على قدر فهمه فلا بأس به كذا فى الرسالة

## باب القراءة والعرض على المحدث

اى فى بيان القراءة على العالم حفظا وفى بيان عرض الكتاب على العالم اى فى بيان مشروعية الامرين وفى بيان جوازهما فقوله على المحدث تنازع فيه القراءة والعرض وقد اشرنا الى الفرق بينهما وهو ان القراءة على الشيخ تكون حفظا والعرض يكون من كتاب وقيل العطف للتفسير اذ المراد هنا عرض القراءة على الشيخ بدليل ما يأتى فى الباب مقصود البخارىؒ من وضع هذا الباب الرد على طائفة لا يعتدون الا بما يسمع من الفاظ الشيخ دون ما يقرأ عليه ولذا قال عدا الحسن والثورى ومالك القراءة جائزة ووجه المناسبة بين البابين انه لما ذكر فى الباب الاول قراءة الشيخ وهو قوله باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبأنا عقبه بهذا الباب فذكر فيه القراءة على الشيخ والسماع عليه - فالمذكور فى الباب الاول هو قراءة الشيخ والمذكور فى هذا الباب هو القراءة على الشيخ والسماع عليه وهذه مناسبة قوية - كذا فى عمدة القارى وقال الحافظ ابن الملقنؒ مراد البخارى بالعرض القراءة على الشيخ سميت بذلك لان القارى يعرض على الشيخ ما يقرأه كما يعرض القارئ على المقرئ وسواء قرأته او قرأ غيرك ولا خلاف انها صحيحة الا ما حكى عن بعض من لا يعتد بخلافه فيحتمل ان البخارى اراد بعقد هذا الباب الرد على هؤلاء واحتج عليهم بقول الحسن وغيره والله اعلم كذا فى مجمع البحرين قال الكرمانى قوله على

---

قوله ان من الشجر شجرة لا يسقط ورقها اى نمى افتد برگ او بوزیدن بادیا بموسم خزاں ہمچو برگ درختان دیگر وانها مثل المسلم وجہ شبہ آں درخت مانند مسلمان است در کثرة منافع ودوام آں باعلاوت ثمرانہ ابتداء تا انتہاء - شرح شیخ الاسلام صـ١٢٧ ج١

المحدث متعلق بالقراءة والعرض من باب تنازع العاملين على معمول واحد۔ والعرض على قسمين۔ عرض قراءة على الشيخ وعرض مناولة وهي ان يجيئ الطالب الى الشيخ بكتاب فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان فاجزت لك روايته عني ونحوه واراد البخاري بالعرض القراءة لا عرض المناولة بقرينة ما يذكر في الترجمة الاتية انتهى كلامه ملخصا۔ (الكواكب الدراري) فعطف العرض على القراءة عطف تفسيري۔ قوله بينما اصله بين زيدت عليه ما وهو من الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة وبين وبينما يتضمنان معنى المجازاة ولابد لهما من جواب والعامل فيها الجواب اذا كان مجردا عن كلمة المفاجاة والا فمعنى المفاجاة۔ كذا في عمدة القاري ص ج ٢۔ قوله اجبتك معناه سمعتك والمراد منه انشاء الاجابة وانما اجابه بهذه العبارة لانه اخل بما يجب من رعاية التعظيم والادب بادخال الجمل المسجد وخطابه بايكم محمد وما بن عبد المطلب كذا في عمدة القاري ص ج

# باب ما يذكر في المناولة

اى في بيان جواز الرواية الحاصلة بطريق المناولة وبطريق المكاتبة بلفظ حدثنا واخبرنا المقصود منه اثبات المناولة المصطلحة عند المحدثين۔ لما فرغ المصنف من تقرير السماع والعرض اردفه ببقية وجوه التحمل المعتبرة عند الجمهور فمنها المناولة وهي على نوعين احدهما المقرونة بالاجازة كما ان يرفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه مثلا ويقول هذا سماعي واجزت لك روايته عني۔ وهذه حالة محل السماع عند مالك والزهري ويحيى بن سعيد الانصاري فيجوز فيه اطلاق حدثنا واخبرنا والصحيح انه منحط عن درجته وعليه اكثر الائمة والاخر المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله اصل السماع ولا يقول له اجزت لك الرواية عني وهذه لا تجوز الرواية بها على الصحيح ومراد البخاري هو القسم الاول۔ كذا في الفتح والعمدة۔

ثم ان الظاهر من كلام المصنف ان المكاتبة في القوة والصحة كالمناولة المقرونة بالاجازة فان الامام البخاري قد سوى بينهما في الترجمة ولكن رجح قوم منهم الخطيب المناولة عليها لحصول المشافهة فيها بالاذن دون المكاتبة وهذا وان كان مرجحا فالمكاتبة ايضا تترجح بكون الكتابة لاجل الطالب خاصة (قس)

## تنبيه

لم يذكر المصنف من اقسام التحمل الاجازة المجردة عن المناولة والمكاتبة ولا الوجادة ولا الوصية ولا الاعلام المجردات عن الاجازة وكأنه لا يرى بشي منها فتح الباري۔ قوله وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان وكتاب بالجر عطف على المناولة اى وباب ما يذكر في كتاب اهل العلم ذكر في الترجمة امرين المناولة وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان واثبت بحديثي الباب الامر الثاني فثبوت الامر الاول بالطريق الاولى والمقصود

ان كتاب عالم الى عالم اذا وصل بواسطة ثقة امين مامونا من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان فهذه الكتابة في حكم المناولة المقرونة بالاجازة يجوز للعالم الذى وصل اليه هذا الكتاب ان يرويه عنه باية صيغة شاء والاولى ان يقيده بكيفية الرواية مثل ان يقول اخبرنا كتابة بيدا فلان قوله وقال انس نسخ عثمان الصاحف الخ يعنى امر عثمان بكتابة نسخ المصحف على نهج واحد ولغة واحدة وهى لغة اهل الحجاز التى نزل بها القرآن واسقط اللغات المختلفة التى تطرقت اليه والله اعلم۔

## بيان الفرق بين جمع ابى بكر وجمع عثمان

الفرق بين الجمعين ان جمع ابى بكر كان لخشية ان يذهب شئ من القرآن بذهاب حملته وحفظته فى مشاهد الجهاد وكان جمعه على سبع لغات وكان جمع عثمان للاختلاف فى وجوه القراءات فاقتصر على لغة واحدة وهى لغة قريش التى نزل بها القرآن ومنع الناس عن القراءة بباقى اللغات والناس كانوا يقرؤن من قبل ذلك بجميع اللغات فلما امرهم عثمان بالقراءة على لغة واحدة اذعنوا له وسلموا۔ وكان ذلك خيرا والله الحمد۔ ويؤخذ منه استحسان التقليد الشخصى بل وجوبه فان الصحابة رضى الله عنهم باجمعهم قد اتبعوا فى ذلك سيدنا عثمان رضى الله عنه مع انهم كانوا عارفين ان القرآن نزل على سبعة احرف ثم وافقه على ذلك جميع الصحابة فصار اجماعا ولم يقرؤا على خلاف ذلك

## فائدة

مقصود المصنف رح بايراد هذه الابواب ذكر بعض مسائل اصول الحديث ليكون معينا على فهم الاسانيد والمتون۔

## باب من قعد حيث ينتهى به المجلس ومن رأى فرجة فى الحلقة فجلس فيها

مقصود الباب بيان ادب الطالب الحاضر فى مجلس العلم انه يستحب له الجلوس فى حلقة العلم والقعود حيث ينتهى به المجلس من غير ان يزاحم احدا من الجلاس وان الاعراض عن مجلس العلم مذموم فانه دليل الحرمان والتراجم الماضية كلها كانت متعلقة بصفات العالم وهذا متعلق بالمتعلم طالب العلم ووجه المناسبة بين البابين انه لما ذكر فى الباب الاول المناولة وهى تكون فى مجلس العلم ذكر فى هذا الباب شأن من يأتى الى المجلس كيف يقعد والله اعلم۔ وقوله ومن رأى الخ عطف على من قعد۔ وعبر هنا تبعا للحديث بالحلقة وفى الترجمة بالمجلس اشارة الى ان حكمهما واحد۔ ت۔

قوله الا اخبركم عن النفر الثلاثة ليس المقصود منه بيان ان الاول افضل من الآخر بل بيان ترتب الجزاء بمناسبة العمل فان الدخول فى الحلقة يدل على وفور الشوق والرغبة فجوزى بالايواء الى كنف الله ورحمته۔ والجلوس فى آخريات الناس يدل على الحياء والوقوف على حدود الادب وعدم التجاوز

عنه تعامله الله تعالے بالاستحیاء عن نزلائه تکرما وحیاء واللہ اعلم۔

## باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم رب مبلغ اوعی من سامع

ای افہم لما اقولہ من سامع منی۔ قال الشیخ قطب الدین اراد البخاری بھذا التبویب الاستدلال علی جواز الحمل عمن لیس بفقیہ من الشیوخ الذین لا علم عندھم ولا فقہ اذا ضبط مایحدث بہ کذا فی عمدۃ القاری ولا یبعد ان یقال ان المقصود منہ الترغیب فی التبلیغ اذ رب مبلغ افہم من سامع فلعلہ یستنبط منہ مالم یستنبط منہ السامع فینتفع بہ الخلق وان لم یبلغ فقد سد باب النفع واللہ اعلم وھذا امر مشاھد فی المحدثین والفقہاء فان المحدثین حفظوا اللفظ وبلغوہ الی الفقہاء وھم فہموا المعنی والملحظ اکثر من المحدثین ولذا قال الامام الترمذی فی جامعہ الفقہاء ھم اعرف بمعانی الحدیث ولا یخفی ان المقصود الاصلی من الدین ھو طاعۃ اللہ عز وجل ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وانما ذلک بفہم المعنی دون روایۃ اللفظ فالامۃ احوج الی الفقہاء بالنسبۃ الی المحدثین ونسبۃ الفقیہ الی المحدث کنسبۃ المفسر الی حافظ القرآن فکما لا یمکن لاحد ان یستغنی عن حفاظ القرآن وحفاظ الحدیث کذلک لا غنی عن تفسیر القرآن وفقہ الحدیث فالنسبۃ بینہما کالنسبۃ بین اللفظ والمعنی۔ فان الکلمۃ لفظ وضع لمعنی مفرد رحمۃ اللہ علیہم اجمعین علی مر اللیالی والایام الی یوم الدین وحشرنا فی زمرتہم آمین یارب العالمین

## باب العلم قبل القول والعمل

المراد بالعلم العلم الشرعی ای العلم باحکام الشریعۃ من اصول الدین وقواعدہ وفروعہ وشعبہ واحکامہ والمعنی ان ھذا باب فی بیان ان العلم قبل القول والعمل اراد ان الشئ یعلم اولا ثم یقال ویعمل بہ فالعلم مقدم علیہما بالذات وبالشرف والرتبۃ والمقصود من ھذا الباب التحریض والتحریص علی طلب العلم الشرعی وکسبہ وعدم التساھل فیہ قبل العمل لان صحۃ العمل تابعۃ لصحۃ العلم فمالم یکن العلم صحیحا لم یکن العمل صحیحا فلا بد للعامل من تصحیح العلم اولا فان الرغبۃ فی العمل بقدر العلم والمعرفۃ وکذا الرھبۃ تابعۃ للعلم والمعرفۃ

قولہ ان العلماء ھم ورثۃ الانبیاء لان المیراث ینتقل الی الاقرب واقرب الامۃ فی نسبۃ الدین العلماء لما انہم لہم فی الشرف والمنزلۃ لانہم القوام بما بعثوا من اجلہ والمبینون لشرائعہم فکانوا للامۃ بدلا من الانبیاء فی تبلیغ الشریعۃ والدین۔ راجع فیض الباری ص ۳۸۲ ج ۳۔

قولہ فمن اخذہ اخذ بحظ وافر ای فمن ورث علم النبوۃ فقد اخذ حظا وافرا من خیری الدنیا والآخرۃ فاز فوزا عظیما ونال کنزا کبیرا لان النبوۃ من الکمالات العلمیۃ فالوارث لہا العلماء ویحتمل ان یکون المراد من اراد ان یأخذ من ھذا العلم فلیاخذ بحظ وافر منہ ولا ینبغی لہ ان یقنع بالقلیل من العلم قولہ ومن سلک طریقا یطلب بہ علما ای علم کان من علوم الآخرۃ سہل اللہ لہ طریقا الی الجنۃ ذکر التسہیل ولم یقل ادخلہ الجنۃ لان دخول الجنۃ انما ھو بالاعمال

بفضل الله تعالے کذا فی بهجة النفوس صـ ١٢١ وقوله تعالے انما يخشى الله من عباده العلماء معناه انه لا يخشى الله من عباده الا العلماء وحاصله انه لا خشية الا بالعلم فيكون هذا الحصر مثل ما ورد فی الحديث لا صلاة الا بطهور ومدلوله ان الطهور شرط لصحة الصلاة لا يمكن ان تتحقق الصلاة بدون الطهور وليس معناه ان وجود الطهور مستلزم لوجود الصلاة فكذلك معنى لا خشية الا بالعلم ان العلم شرط لحصول الخشية لا يمكن ان تتحقق الخشية بدون العلم وليس معناه ان وجود العلم مستلزم لحصول الخشية ووجه ذلك ان العلم شرط للخشية لا علة لها ووجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط بل وجود العلة يستلزم وجود المعلول نعم انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وبهذا التقرير يندفع ما يقال ان كثيرا من العلماء لا نرى فيهم الخشية هكذا افادنا حكيم الهند الشيخ اشرف على التهانوى قدس الله سره وقال شيخنا مولانا الشاه السيد محمد انور قدس الله سره - المراد بالعلماء فی الاية علماء الاخرة لا العلماء الرسميون - وعالم الاخرة لا يمكن ان يكون عاريا عن الخشية الالهية

قوله وانما العلم بالتعلم اى العلم المعتبر ما كان ماخوذا من افواه المشائخ لا ما كان مستفادا من مجرد مطالعة الكتب او المعنى ان بقاء العلم انما هو ببقاء سلسلة التعلم قوله وقال ابن عباس كونوا ربانيين علماء فقهاء منسوب الى الرب واصله ربيون فزيدا الالف والنون للتوكيد والمبالغة فی النسبة وسموا ربانيين لانهم منسوبون الى الرب تعالے كانهم لاخلاصهم انفسهم لله تعالے وشدة تعلقهم بربهم لا ينسبون الا الى الرب او لانهم يربون العلم اى يقومون به -

# باب ما كان النبى صلى الله يتخولهم بالموعظة والعلم كيلا ينفروا

التخول التعهد يعنى يعظهم ولا يديم موعظتهم لئلا ينفروا قال الكرمانى اى كان يتعهدهم ويراعى الاوقات فی وعظهم ويتحرى منها ما يكون مظنة القبول ولا يفعل ذلك كل يوم لئلا يسأموا والخائل القيم ومنه قولهم خال المال يخوله اذا احسن القيام عليه انتهى ووجه المناسبة بين البابين ان المذكور فی الباب الاول هو العلم والمذكور فی هذا الباب هو التخول بالعلم كذا فی عمدة القارى - قال تعالے ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى فكل ذلك اشارة الى آداب التبليغ والدعوة

# باب من جعل لاهل العلم اياما معلومة

مقصوده انه يجوز تعيين الايام للتذكير والتخول بالموعظة وليس ذلك ببدعة ولا التباس

---

ك باب بودن پيغمبر عليه الصلاة والسلام كه تعهد مى كرد صحابه را به پند گفتن وعلم در اوقات فرصت ونشاط تا نفرت بگيرند وملول نشوند وعطف علم بر موعظت بطريق عطف عام بر خاص بنابر استنباط از حديث شرح شيخ الاسلام صـ ١٣٨ ج ١-

فیہا بالدین فان المقصود فیہا التسہیل لا التعیین ولا یخطر ببال احد ان ہذا التعیین عبادۃ والبدعۃ ما احدث فی الدین من جہۃ العبادۃ و اعتقادہ دینا۔

# باب من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین

المقصود بہذا الباب بیان شرف الفقہ والفقیہ وکفاہ انہ اراد اللہ بہ خیرا حیث جعلہ فقیہا فی دینہ والفقہ ہو العلم الدقیق العمیق لا الادراک المقصود علی ظواہر الالفاظ قال مالک لیس العلم بکثرۃ الروایۃ وانما ہو نور یضعہ اللہ تعالٰی فی القلوب یعنی بذالک فہم معانیہ واستنباطہ وقد نفی صلی اللہ علیہ وسلم العلم عمن لا فہم لہ حیث قال رب حامل فقہ لیس بفقیہ ووجہ المناسبۃ بین البابین ان المذکور فی الباب الاول شأن من یذکر الناس امور دینہم ولیس ہذا الاشان الفقیہ فی الدین والمذکور فی ہذا الباب ہو مدح الفقیہ فی الدین والفرق بین المحدث والفقیہ مثل الفرق بین حافظ القرآن ومفسرہ فالاول حامل للالفاظ والثانی حامل للمعانی والالحاظ وقد تقدم۔ قولہ انما انا قاسم لا مالک۔ والمالک ہو اللہ تعالٰی یعطی من یشاء ما یشاء وکیم یشاء وانما وظیفتی تقسیم ما جاء نی من عند اللہ فیما بینکم واما التفاوت فی الفہم فہو راجع الی ارادۃ اللہ ومشیتہ علی حسب قابلیۃ الفاہم واستعدادہ والا فتبلیغہ صلی اللہ علیہ وسلم بالنسبۃ الی الجمیع سواء فمنہم من کان یسمع ویقتصر فہمہ علی ظواہر الالفاظ ومنہم من کان بقوۃ فہمہ یفہم العبارۃ والاشارۃ والاقتضاء ویستنبط من کلمۃ واحدۃ مسائل کثیرۃ وذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔

درازل آنرا کہ بہبودے نہ بود ✤ دیدن روے نبی سودے نبود

قولہ ولن تزال ہذہ الامۃ ای الامۃ الفقیہۃ التی اراد اللہ بہا خیرا ففقہہا فی الدین فالظاہر ان المراد بہذہ الطائفۃ طائفۃ الفقہاء۔ وقال الامام احمد ان لم یکونوا اہل الحدیث فلا ادری من ہم قال القاضی عیاض انما اراد الامام احمد اہل السنۃ والجماعۃ یعنی الفقہاء منہم

# باب الفہم فی العلم[1]

ای فی بیان فضل الفہم فی العلوم۔ والعلم ہو الادراک مطلقا والفہم ہو التفرس والتعقل وجودۃ الذہن وسرعۃ الانتقال الی المطلوب وقال السندی المقصود بیان ان الفہم مختلف والفضل علی حسب الفہم حتی ان ابن عمرؓ مع صغر سنہ فہم ما خفی علی الکبار ولیس المراد بیان فضل الفہم اذ لا دلالۃ للحدیث علیہ انتہی۔ والفرق بین البابین ان الباب المتقدم وہو باب من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین۔ کان المقصود منہ بیان ان الفہم والفقہ فی الدین خیر عظیم وانہ محض موہبۃ ربانیۃ لا مدخل فیہا لکسب العبد والمقصود

[1] وفی نسخۃ شیخ الاسلام الدہلوی باب فضل الفہم فی العلم۔ ص۱۲۱ ج۱۔

من هذا الباب بيان التفاضل في الفهم - ولا يبعد ان يقال ان الفقه غلب استعماله في الفهم في الدين والعلم باحكام الشريعة والفهم عام لا يختص بالدين وايضا الفهم فطنة يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترن به من قول او فعل والفقه سجية وامر جبلي وخلقي ولذا جاء من باب كرم والفهم من باب سمع فافهم ذلك واستقم ولا يبعد ان يكون غرض البخاري بهذا الباب الاشارة الى انه لا يكفي مجرد الرواية ومحض الحفظ بدون الفهم فان المقصود هو المعنى ويمكن ان يقال ان المصنف لما ذكر في الباب السابق التفقه في الدين اردفه بما هو اجل وارفع رتبة من التفقه وهو الافهام الغيبي والتفهيم الالهي والالقاء الرباني كما قال تعالى ففهمناها سليمان فالمراد بالتفهيم في الآية انما هو التفهيم الالهي ويؤيده ما ورد في بعض طرق حديث الباب قال ابن عمر فالقى الله في روعي انها النخلة الحديث فقد خص عبد الله بن عمر بالفهم في هذه الواقعة المعينة وخفي ذلك على غيره من الصحابة رض لان العلم منحة الهية وموهبة ربانية لا تعلق له بالصغر والكبر ولاجل هذا الفهم كان عمر بن الخطاب يدني ويقرّب ابن عباس ويفضله على الكبراء والله اعلم -

## باب الاغتباط[1] في العلم والحكمة

اي في بيان جواز الاغتباط في العلم والاغتباط افتعال من الغبطة وهي تمني مثل ما للمغبوط من غير ان يريد زواله ومقصود الباب التحريض على تحصيل العلم وان الاغتباط في العلم والحكمة مطلوب ومحبوب ومرغوب واشارة الى ان المراد بالحسد في حديث الباب هو الاغتباط وقال الحافظ العيني وجه المناسبة بين البابين من حيث ان في الباب الاول الفهم في العلم وكلما ازداد فهم الرجل في العلم ازدادت غبطته (ع) وبالجملة مقصود الترجمة ان الاحق بالغبطة هو العلم والحكمة لان الحديث قد دل على ان الغبطة لا تكون الا باحد امرين - العلم او الجود - ولا يخفي ان الجود بالعلم اولى بالغبطة من الجود بالمال -

## باب ما ذكر في ذهاب موسى عليه الصلاة والسلام في البحر الى الخضر عليه السلام

المقصود من هذا الباب الترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم واثبات السفر والرحلة لاجل تحصيل العلم بعد السيادة والارشاد الى طريق الادب مع المعلم فان ذهاب سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام الى الخضر لالتماس العلم منه والتزام اتباعه انما كان بعد النبوة فهو دليل لقوله المذكور وبعد ان تسوّدوا الخ - وقال الحافظ ابن الملقن المراد به التنبيه على شرف العلم حتى جازت المخاطرة في طلبه بركوب البحر - وركبه الانبياء في طلبه بخلاف ركوبه في طلب الدنيا فهو مكروه عند البعض - كذا في مجمع البحرين ووجه المناسبة بين البابين ان المذكور في الباب الاول هو الاغتباط في العلم وهذا الباب في الترغيب في احتمال المشقة في طلب العلم وما يغتبط

---

[1] بیان رغبت وآرزو کردن در علم وحکمت - شیخ الاسلام صـ۱۲۱ ج ۱ -

فيه يتحمل فيه المشقة (وجه آخر) وهو ان المغتبط من شانه الاغتباط وان بلغ المحل الاعلى من الفضائل - (ع) ولايبعد ان يقال ان غرض الباب بيان رحلة النبي الى غير النبي للتعلم مماليس من علوم الشريعة فالرحلة لطلب علم الشريعة اولى واحق - قوله هل تعلم احدا اعلم منك فقال موسى عليه السلام لا اى لا اعلم احدا اعلم مني فاوحى الله اليه بلى عبدنا خضر اعلم منك بما اعلمته من الغيوب وحوادث القدرة مما لايعلمه الانبياء الا اما اعلموا والافلاريب ان موسى عليه السلام كان اعلم بوظائف النبوة وامور الشريعة وسياسة الامة ولاشك ان سيدنا موسى عليه السلام كان اعلم الخلق باحكام الشريعة لكن لما كان ظاهر قوله انا موهما للاطلاق اى الاعلمية المطلقة فى كل نوع من العلم نبّهه الله سبحانه على ذلك فكان هذا السفر لاجل مجرد التنبيه والتاديب على هذا الاطلاق الموهم فانه لايليق بشان الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقوله تعالى فى جوابه هو اعلم منك اى فى بعض العلوم اى فى الامور التكوينية وكان الغرض من هذا السفر تاديب سيدنا الكليم لا تعليمه حتى ظهر له فى كل موضع قصور علمه حتى جعل الله عزوجل الحوت ايضا آية على قصور علمه وابتلاه بالنسيان مرة بعد مرة فكان هذا السفر للتاديب لا للتعليم لان العلم الذى كان عند الخضر لم يكن واجب التحصيل ولامن لوازم الشريعة واسرارها فلعل هذا السفر انما كان للقاء الخضر ومشاهدة انموذج من العلم الذى لم يكن عنده وقد حكى الله عزوجل هذه القصة فى تنزيله لبيان ان العلم بالامور التكوينية ليس من شرائط النبوة فيجوز ان يتعلم النبي من غير النبي ماليس من علم النبوة ولقد صدق الخضر عليه السلام انك لن تستطيع معى صبرا - انك لم تخلق ولم تبعث لهذا النوع من العلم فموسى عليه السلام لم يكن فى عصره احد اعلم منه بوظائف النبوة وعلوم الشريعة وعلوم الدين - واما الخضر فكان اعلم منه بما علمه الله من الغيوب الكونية والحوادث التكوينية مما لا تعلم الانبياء منه الا ما اعلموا به ولذا تمنى اكرم الاولين والآخرين خاتم الانبياء والمرسلين ان يكون موسى عليه السلام صبر حتى ينكشف له امور اخر سوى ذلك حيث قال وددنا ان موسى صبر حتى يقص الله علينا من خبرهما فظهر ان الانبياء الكرام لايعلمون من الغيب الا ما اوحى الله اليهم فكان هذا الحديث تتمة حديث جبريل - فى خمس لايعلمهن الا الله - ولقد صدق الله عزوجل وما اوتيتم من العلم الا قليلا فالرب رب تبارك وتعالى والعبد عبد وان عرج السموات العلى -

## فائدة

كما راعى سيدنا الكليم عليه الصلاة والسلام ادب الخضر عليه السلام حيث قال هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشدا كذلك راعى الخضر عليه السلام ادب موسى عليه السلام حيث قال انت على علم من الله تعالى

علمكه الله تعالى لا اعلمه

# فائدة

اعلم ان جميع ما فعله الخضر عليه السلام انما كان بامر الله عز وجل بدليل قوله وما فعلته عن امري - وقد جاز هذا له لا لغيره - لانه كان مامورا من الله بنص قطعي وكان ينكشف له ما لا ينكشف لغيره ولذا اجاز له قتل نفس زكية لا لغيره ؎

گر خضر در بحر کشتی را شکست ✤ صد درستی در شکست خضر ہست
وآں پسر را کش خضر ببرید حلق ✤ سر آں را درنیابد عام خلق
آنکہ جان بخشد اگر بکشد رواست ✤ نائب ست و دست او دست خداست

قوله عن ابن عباس انه تمارى هو والحر بن قيس كان لابن عباس فی هذه القصة تماريان تمار بينه وبين الحر بن قيس اهو الخضر ام غيره وتمار بينه وبين نوف البكالى فی موسى اهو موسى بن عمران الذی انزلت عليه التورة ام هو موسى بن ميشا هكذا قاله الكرمانی فی التمارى الثانی وليس كذلك فان هذا التمارى كان بين سعيد بن جبير وبين البكالى على ما يجيئ فی التفسير كذا فی عمدة القارى صـــ ج ۲

# كلمة فی حياة الخضر عليه السلام

اختلف العلماء فی حيات الخضر ومماته - والكتاب والسنة ساكتان عن ذكر حياته ومماته فلذا اختلف فی ذلك فمن قال بوفاته مشى على ظاهر الحال - ومن قال لحياته فهولاء هم اهل الكشف والالهام وهم قد اتفقوا على حياته وهم الحجة والقدوة فی المكاشفات الكونية والامور التكوينية واما اذا كانت المسئلة من باب التشريعات فالقول فيه قول ابی يوسف ومحمد بن الحسن لا قول جنيد والشبلی رحمة الله عليهم اجمعين راجع الاصابة من ص ۴۲۹ ج ۱ الى ص ۴۵۲ ج ۱ ترجمة الخضر عليه السلام وخواتم الحكم صـــ ۱۸۰

# باب قول النبی صلى الله عليه وسلم اللهم علمه الكتاب

ای حفظه وعلمه وبه علمه لابن عباس بقرينة الحديث السابق والآتی والكتاب القرآن لعل المراد ان العلم نعمة عظيمة ربما ينالها العبد ببركة دعاء الصالحين فلا يجوز لاحد ان يغتر بفهمه وذكائه ويتكل على جودة وجهده فان ابن عباس رض انما حصل له ما حصل ببركة دعاء النبی صلى الله عليه وسلم ولا يبعد ان يكون اشارة الى ان ابن عباس رض تفقه فی الصغر قبل التسود وان السادة الكبراء من الصحابة رض كانوا يستفيدون من ابن عباس وهو اصغر منهم سنا فكان هذه الاستفادة منهم تعلما وتفقها بعد السيادة وببركة هذا الدعاء صار ابن عباس مدار الفقه الشافعی كما صار ابن مسعود مدار الفقه الحنفی - قوله ضمنی رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبعد ان يكون هذا اصلا اصيلا للسادة الصوفية رح فی ايصال الفيوض والبركات بضم الصدر بالصدر وقد صار ابن

عباس رضی اللہ عنہ بحر العلم وحبر الامۃ ببرکۃ ضم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ الی صدرہ

## باب متی یصح سماع الصغیر

المراد بالصحۃ جواز قبول مسموعہ مقصود الباب الاستدلال علی ان البلوغ لیس شرطا فی صحۃ التحمل بل یصح تحمل الصبی العاقل الممیز بین الخیر والشر (ع وف) والمراد بالسماع مطلق التحمل ویؤخذ من مجموع حدیثی الباب ان سن صحۃ السماع والتحمل مطلق سن التعقل واللہ اعلم۔

## باب الخروج فی طلب العلم

ای فی بیان جواز واستحباب السفر لطلب علم الدین اراد بہ اثبات الرحلۃ فی طلب العلم برا او بحرا وترجم فیما تقدم الذھاب فی البحر کذا فی مجمع البحرین لابن الملقن۔ فالمقصود من ھذا الباب اثبات الخروج فی طلب العلم مطلقا والسفر لتعلم العلم واما الباب السابق وھو باب ماذکر فی ذھاب موسی فی البحر فکان المقصود منہ اثبات التعلم بعد السیادۃ فان سیدنا موسی علیہ الصلاۃ والسلام انما خرج لطلب العلم بعد النبوۃ والرسالۃ وکان ھذا الخروج الی غیر النبی ثم ان العلم الذی خرج فی طلبہ لم یکن من شروط الدین فلما ثبت خروج النبی فی طلب العلم الی غیر النبی فغیر النبی اولی بالخروج فی طلب العلم واللہ اعلم ووجہ المناسبۃ بین البابین انہ ذکر فی الباب السابق رحلۃ النبی لطلب العلم وذکر فی ھذا الباب رحلۃ غیر النبی (ای الصحابی) لطلب العلم قولہ ورحل جابر بن عبد اللہ مسیرۃ شھر الی عبد اللہ بن انیس فی حدیث واحد ای فی طلبہ ولاجل تحصیلہ فقیل انہ الحدیث الذی ذکرہ البخاری فی آخر کتاب المظالم وقیل حدیث الستر علی المسلم وقال العینی الصحیح ان المراد من حدیث واحد ما اخرجہ البخاری فی کتاب الرد علی الجھمیۃ ویذکر عن جابر بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن انیس سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول یحشر اللہ العباد فینادیھم بصوت یسمعہ من بعد کما یسمعہ من قرب انا الملک انا الدیان ولم یزد البخاری علی ھذا۔ اھ وسیاتی الکلام مفصلا علی ان کلام اللہ سبحانہ وتعالی ھل فیہ حرف او صوت ام لا انشاء اللہ تعالی فی کتاب التوحید

## باب فضل من علم وعلم

ای بیان فضل العالم والمتعلم الاولی بکسر اللام الخفیفۃ ای صار عالما والثانیۃ بفتحھا وتشدیدھا ای علم غیرہ والمقصود بالباب بیان فضل العالم العامل بعلمہ المعلم لغیرہ الذی شبہت ارض قلبہ غیث العلم والھدایۃ فانتفعت فی نفسھا وانبتت فنفعت غیرھا۔ قولہ فذلک مثل من فقہ فی دین اللہ الخ معنی التمثیل ان الارض ثلثۃ انواع فکذا الناس ثلثۃ انواع ای الاول المنتفع النافع ای العلماء الربانیون فانھم علموا وعلموا اما علموا وعلموا الناس قد انتفعوا بانفسھم ونفعوا غیرھم فھولاء قد اصاب غیث علم الشریعۃ ارض قلوبھم فجذبت ونشربت ورسخ فیھا حسن

الاعتقاد وبرد اليقين والعرفان فانبتت واثمرت حتى انتفع الناس بثمرات علمه وتبركوا ببركاته (والثاني) النافع الغير المنتفع اى النَقَلَةُ وحَمَلَةُ العلم الذين ليس بهم رسوخ واجتهاد فى العلم فهم يحفظونه حتى يجيئ اهل العلم فياخذونه منه فهؤلاء نفعوا غيرهم بعلمهم ولم ينتفعوا بانفسهم كما هو حق العلم ولم يصل برد اليقين والعلم الى حبة قلوبهم ولم يتنور باطنهم بانوار الشريعة فكان علمهم لغيرهم لا لانفسهم وليس لهم نصيب من هذا العلم سوى الجمع والاتصال والامساك فى صدورهم كما ان الارض الصلبة لا تشرب ماء ولا تنبت لكنها تمسك الماء فينفع الله به الناس فكذلك هؤلاء انتفع الناس بحياض علومهم لكن لم تنتفع ارض قلوبهم من ماء العلم سوى رطوبة الماء (والثالث) من هو غيرهما اى من لا علم له ولا نقل فهو كالارض السبخة لم تقبل الماء ولم تمسكه حتى ينتفع به غيره ويقال لها الغدراء والفرق بين القسمين الاولين ان القسم الاول من الناس قسم ينتفع بثمرات علمه ونتائجه كاهل الاجتهاد والاستنباط وقسم ينتفع بعين علمه ذلك كاهل الحفظ والرواية والحاصل انه صلى الله عليه وسلم شبّه ما اعطاه الله تعالىٰ من الهدى والعلم بالماء النازل من السماء فى التطهير وكمال التنظيف والنزول من العلو الى السفل وكونه موجبا لحياة ارض القلب ثم قسم الارض بالنظر الى ذلك الماء النازل من المطر قسمين قسما هو محل الانتفاع وقسما الانتفاع فيه وكذا اقسم الناس بالنظر الى العلم قسمين على هذا الوجه الا انه قسم القسم الاول من الارض الى قسمين واكتفى به فى قسمة القسم الاول من الناس الى قسمين لوضوح الامر وعلى هذا فاصل التمثيل تام بلا تقدير فى الكلام والله اعلم وليراجع شرح شيخ الاسلام[عله] الدهلوى فقد اجاد وافاد وانظر منه ص ١٢٩ ج ١۔

---

عله شیخ الاسلام دہلوی در شرح این حدیث می نویسد۔ پس این مذکور از اقسام مثل کسی است کہ فقیہ و عالم گشت در دین خدا و سود کرد او را آنچہ فرستاد مرا خدا تعالیٰ بدان پس دانست آنچہ آوردہ بودیم آنرا و دانا کند دیگران را و این دو قسم است یکے آنکہ منتفع گردد بایں علم بنحوی کہ در باطن وے جاگیرد و ثمرات و نتائج آن از حسن اعتقاد و قوت یقین و طاعت و عبادت بر منصہ بروز جلوہ گر باشد۔ ہمچنین زمین لطیف و پاک کہ چون اندرون انتفاع بآب پذیرفتہ سرسبز و شاداب است و ہم مثمرات ثمرات کہ بدان مردم کامیاب شوند و دیگر آنکہ انتفاع باین کمال جز بظاہر نگشتہ و اصلا بباطن وے نہ پیوستہ کہ محل انوار و مظہر آثار گردد بلکہ این علم کہ بظاہر جمع شدہ و در درونش تاثیر نکردہ گویا برائے دیگران است کہ ازان اخذ نمودہ منتفع شدہ اند و او را نصیب از جز جامعیت و اتصال نیست چون زمین سخت کہ نگہدارد آب را و قبول نکند او را انتفاع جز رطوبت نباشد اگرچہ دیگران منتفع شوند و این تقریر بہتر از تقریر آنکہ شارحان کردہ اند کذا فی

شرح شیخ الاسلام

دہلوی

ص ١٢٩ / ١٥

## باب رفع العلم وظهور الجهل

مقصود الباب الحث على تعلم العلم فانه لا يرفع الا بقبض العلماء فمادام يتعلم العلم لا يحصل الرفع وقد تبين فى حديث الباب ان رفعه من علامات الساعة۔ ولا شك ان رفع العلم وظهور الجهل مصيبة من المصائب فغرض المؤلف من الترجمة التحريض على التعليم والتبليغ لئلا يضيع العلم ويظهر الجهل فان الجهل انما يظهر بكتمان العلم وترك التبليغ والله اعلم۔
قوله وقال ربيعة هو ابن ابى عبد الرحمن الفقيه المدنى المعروف بربيعة الرأى باسكان الهمزة قيل له ذلك لكثرة اشتغاله بالاجتهاد۔ كذا فى فتح البارى ص١٧٥ ج١ ۔ كأنه عين الرأى (قلت) وكذا قيل لابى حنيفة واصحابه۔ اصحاب الرأى لكثرة اشتغالهم بالاستنباط والاجتهاد والحجة فى اثبات حجية الرأى حديث معاذ بن جبل واقضى برأيى وهو حديث صحيح وحديث اول من قاس ابليس حديث موضوع ولعله وضعه بعض الظاهرية وان صح فمعناه ان اول من عارض امر الله المنصوص برأيه هو ابليس لعنة الله عليه والرأى الذى يقول به الفقهاء انما يكون فى امر غير منصوص كما سيأتى فى كتاب الاحكام۔

## باب فضل العلم

المراد بالفضل هنا الزيادة والبقية وفى اول كتاب العلم بمعنى الفضيلة او بمعنى كثرة الثواب فلا تكرار او المراد فى اول كتاب العلم بيان فضل العلم باعتبار العلماء وفى هذا الباب بيان فضل العلم باعتبار نفسه من غير اعتبار اهله وانما ترجم به لمعنى غريب فى العلم لان العلم لا ينقص بالاعطاء والتقسيم بخلاف المال وغيره فانه ينقص بالاعطاء والله اعلم وقال السندى المراد بقوله باب فضل العلم اى ماذا يفعل به وحاصل ما يفيده الحديث انه اذا فضل من العلم فضل عند الرجل يؤثر به بعض اصحابه فان قلت هل لفضل العلم تحقق فى هذا العالم حتى يستقيم ما ذكرت والا فتحققه فى عالم المثال والرؤيا لا يفيد قلت يمكن تحققه فى الكتب فان زادت الكتب على رجل على قدر حاجته يؤثر به بعض اصحابه والله اعلم وكذا فى الانتفاع بالشيخ فاذا بلغ الرجل مبلغ الشيخ او قضى حاجته منه يتركه حتى ينتفع به غيره۔ ولا يشغله عن انتفاع الغير به۔ انتهى۔ وبالجملة المقصود من الباب انه ينبغى للعالم اذا ذاق لذة العالم ان يذيق ما بقى منه بعض اصحابه من كان اهلا للاذاقة۔ ولا يقتصر على ذوقه فان النفع المتعدى خير من النفع اللازم۔

## باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة او غيرها

اى انه جائز ثابت الاصل وان كان الاحوط فى هذا الزمان جلوس المفتى للافتاء فى مكان مع الاطمينان والمشاورة مع الاصحاب ولم يثبت الوقوف على الدابة بحديث الباب ولكنه اعتمد فى ذلك على ثبوت وقوفه عليه الصلاة والسلام بمنى فى حجة الوداع بطريق آخر فاحفظ هذا

النقش بر فانه سيفعلت فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب - كذا فى الرسالة وقال شيخنا الشاه السيد محمد انور رحمه الله لعل هذه الترجمة اشارة الى ان ما ورد من النهى عن جعل ظهر الدابة منبرا انما هو فى غير ضرورة شرعية وان الفتيا ضرورة شرعية غير داخلة تحت النهى والله اعلم

# باب من اجاب الفتيا باشارة اليد والرأس

اى هو جائز وان كان الاحوط فى هذا الزمان خلاف ذلك كذا فى الرسالة وهو اشارة الى ان الاشارة معتبرة فى باب التعليم والتلقين وان لم تكن معتبرة فى باب الحكم والقضاء والمصنف اعتبر الاشارة فى الطلاق ايضا - قوله فاذا الناس قيام فى هذه الرواية تقديم وتاخير كما يظهر من باب من لم يتوضأ الا من الغشى المثقل قوله فقالت اى عائشة رض سبحان الله تنزيها لله عن قبول التغير لما رأت الشمس منكسفة متغيرة سبحت الله تعالى ونزهته عن التغير قوله الا رأيته فى مقامى هذا قال العلماء يحتمل ان يكون قد رأى رؤية عين بان كشف الله تعالى له عن الجنة والنار وازال الحجب بينه وبينهما كما فرج له عن المسجد الاقصى حين وصفه بمكة وقال القرطبى ويجوز ان الله تعالى مثل له الجنة والنار وصورهما له فى الحائط كما تمثل المرئيات فى المرآة ويعضده ما رواه البخارى من حديث انس فى الكسوف فقال عليه الصلاة والسلام رأيت الجنة والنار ممثلتين فى قبلة هذا الجدار وفى مسلم صورت لى الجنة والنار فرأيتهما دون هذا الحائط ولا يستبعد هذا من حيث ان الانطباع كما فى المرآة انما هو فى الاجسام الصقيلة لانا نقول ان ذلك الشرط عادى لا عقلى ويجوز ان تنخرق العادة خصوصا للنبوة ولو سلم ان تلك الامور عقلية لجاز ان توجد تلك الصور فى جسم الحائط ولا يدرك ذلك الا النبى عليه الصلاة والسلام (ع) قوله فجعلت اصب على رأسى يجوز مثل هذا العمل القليل فى الصلاة عند الضرورة والغشى لم يكن مثقلا فان صب الماء على الرأس يدل على بقاء شئ من ادراك الحواس ولذا لم يصير هذا الغشى ناقضا للوضوء قوله ما علمك بهذا الرجل اشارة الى ذات النبى صلى الله عليه وسلم باعتبار شهرة امره - ويلقى من الله تعالى فى ذهن المسؤل بالضرورة والبداهة ان هذا سؤال عن فلان او اشارة اليه باراءة صورته ومثاله او اشارة اليه برفع الحجاب بينه وبين قبره الشريف وقال السيوطى اشارة الى الحاضر فى الذهن - كذا فى تنوير الحوالك ولم يقولا رسول الله لئلا يتلقن منهما اكرام الرسول ورفع مرتبته فيعظمه تقليدا لهما لا اعتقادا ويمكن ان يذكر الملكان بعد قولهما هذا الرجل شيئا من صفاته المشهورة ويقولان له ما تقول فى هذا الرجل الذى صفته كذا وكذا فيعرف الميت مرادهما بذلك والله اعلم - قوله هو محمد ثلاثا اى يتلفظ المؤمن باسمه الشريف ثلاث مرات استلذاذا باسمه ويحتمل ان يكون قوله ثلاثا

ر اجعاسے

جميع

ما تقدم -

قوله واما المنافق او المرتاب اعلم ان المنافق مقابل للمؤمن والمرتاب مقابل للموقن ثم اعلم انه قد ذهب ابن عبد البر الى ان السؤال فى القبر لا يكون الا من مؤمن او منافق واما الكافر المجاهر فلا يسئل۔ والجمهور على ان الكافر والمنافق كلاهما يسئلان فان الاحاديث قد وردت فى بعضها المنافق وفى بعضها الكافر بدل المنافق وفى بعضها جمع بين الكافر والمنافق بواو الجمع ويشهد له قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الأخرة ويضل الله الظالمين حيث ذكر الظالمين فى مقابلة الذين امنوا والظالم يعم الكافر والمنافق وكذلك قوله تعالى ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا نزل فى سؤال القبر وهو ايضا يعم الكافر والمنافق واما الحديث فقد روى بالفاظ مختلفة ففى رواية واما الكافر او المنافق بلفظ الشك والترديد وفى رواية واما المنافق والكافر فيقال له۔ الخ۔ بواو العطف ومدلوله الجمع بين المعطوفين فيدل على ان كلا من الكافر والمنافق يسئل فى القبر وفى رواية واما المنافق فقط وفى رواية واما الكافر فقط بدون قرينة وهو صريح فى المراد ولفظ الكافر عام يتناول المنافق والمرتاب واما افراد المنافق بالذكر فهو لا يدل على ان لا يسئل غيره من الكفار لان افراد الذكر لا يدل على الحصر فكيف اذا ذكر معه بعض الكفار بقيت رواية الترديد فيحتمل ان يكون الترديد للشك او لمنع الخلو او للتعميم۔ اى سواء كان كافرا او منافقا فانه يسئل فافهم ذلك واستقم۔

## باب تحريض النبى صلى الله عليه وسلم وفد عبد القيس الخ

اى ينبغى للعالم ان يحرض الطالبين على ان يحفظوا العلم ويخبروا به من وراءهم ويبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان حفظ العلم واجب وما وجب حفظه يجب التحريض عليه ايضا وبالجملة المقصود بهذا الباب تحريض حفظ العلم وانه يجب على الطالب ان يحفظ العلم ولا يتغافل عنه فيذهب عن قلبه۔

## باب الرحلة فى المسئلة النازلة

اى هذا الباب لبيان مشروعية الرحلة اى الارتحال فى حادثة مخصوصة ونازلة نزلت به لطلب علم خاص بها فلا ينبغى له ان يقعد بل ينبغى له ان يرحل حتى يحصل العلم المتعلق بها بنفسه ثم يعلمه اهله واما الباب السابق اى باب الخروج فى طلب العلم فانه كان عاما لطلب العلم العام۔ وهذا الباب اى باب الرحلة فى المسئلة النازلة فانه لطلب علم خاص متعلق بالمسئلة النازلة اى لمسئلة خاصة نزلت به فظهر الفرق بين هذه الترجمة وترجمة الخروج لطلب العلم فتدبر

---

علہ قولہ فيقول لا ادرى سمعت الناس يقولون شيئا فقلته۔ پس می گوید آن کس بے ایمان نمیدانم در دنیا با مرِ حقیقت حال را شنیدم مردم را که می گفتند در حق او چیزے پس گفتم آنچه می گفتند یعنی نظر و تامل نکردم تا بحقیقت در رسم و بقول مردم تکذیب و انکار کردیم او را۔ شیخ الاسلام صـ۵۳ ج ا۔

لمطلق العلم وهذه لمسئلة خاصة والمقصود منه الترغيب والتاكيد فى التعلم والتعليم و فى ذلك اشارة الى انه لا يجب عليه معرفة المسائل قبل وقوعها بل انما يجب عليه معرفة الحكم عند نزول حادثة وواقعة و يجب عليه الرحلة لمعرفة الحكم الشرعى عند نزول حادثة اذا لم يكن ببلده من يفتيه - فان الرحلة لتحقيق معرفة حكم المسألة النازلة ثابتة من عهد النبى صلى الله عليه وسلم۔

## مسئلة

اخذ بظاهر الحديث الامام احمد واجاز شهادة امرأة واحدة وعند السادة الحنفية النصاب شرط فى الشهادة كما ثبت بنصوص الكتاب والسنة والحديث عندنا محمول على الديانة والتقوى والتورع احتياطا فتقبل شهادة المرضعة عند تاديانة لا قضاء كما صرح به كثير من مشائخ الحنفية وكان هذا الحكم من النبى صلى الله عليه وسلم من حيث الافتاء لا من حيث القضاء احتياطا وتورعا عن الشبهة كما ورد دع ما يريبك الى مالا يريبك واتقاء عن موضع التهمة

## باب التناوب فى العلم

اى فى بيان جواز التناوب فى كسب العلم وتحصيله بان ياخذ العلم هذا مرة ويذكره لهذا والاخر مرة و يذكره له والباعث على هذا التناوب انما هو شدة الحرص على العلم وكذلك الرحلة فى طلب معرفة حكم المسئلة لا تكون الا من شدة الحرص فى طلب العلم والمقصود انه ان لم يتيسر له الاشتغال بتحصيل العلم بالكلية لاجل مشاغله المعاشية فلا يقصر عن تحصيله بطريق التناوب قوله امر عظيم ولعل المنافقين هم الذين اذاعوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق نساءه لما رأوه معتزلا فى الغرفة۔ فقلت الله اكبر تعجب عمر رضى الله عنه من فهم الانصارى حيث فهم من اعتزاله صلى الله عليه وسلم فى الغرفة انه طلق نسائه مع ان اعتزاله كان لمصلحة لا للطلاق۔

## باب الغضب فى الموعظة والتعليم اذا رأى ما يكره

اى فى بيان جواز الغضب على حسب الضرورة فى التعليم والتذكير بخلاف القضاء فانه لا يجوز للقاضى ان يقضى وهو غضبان اراد البخارى بهذا الباب الاشارة الى الفرق بين قضاء القاضى وهو غضبان وبين التعليم والتذكير فيجوز الغضب فى الموعظة والتعليم دون القضاء والحكم لان الحاكم مامور ان لا يقضى وهو غضبان بخلاف الواعظ فان من شانه الانذار والتحذير فربما يكون الغضب منه ادعى للقبول ولا يبعد ان يقال ان الرفق واللين محمود فى التعليم والتلقين كما قال تعالى واغضض من صوتك ولكن يستحسن الشدة والغضب حسب ما يقتضى المحل والمقام وربما يكون الغضب اعون فى التعليم والتفهيم قوله لا ادرك الصلاة مما يطول بنا فلان قيل سو

معاذ بن جبل وقيل ابي بن كعب وهو الاظهر كما سيظهر من باب تخفيف الامام في القيام۔ ثم عرفها سنة هذا ما ذهب اليه الجمهور وعند ابي حنيفة وابي يوسف لا توقيت ولا تعيين في مدة التعريف على حسب ما يراه مناسبا لحال اللقطة والحديث انما ورد لبيان التقدير والتخمين لا لبيان التحديد والتعيين. قوله ثم استمتع بها بعد التعريف ذهب الشافعي واحمد الى انه يجوز الاستمتاع للفقير والغني وعند ابي حنيفة ينبغي للغني ان يتصدق به لانه لا يجوز لاحد ان ينتفع بمال الغير بغير رضاه واذنه الا انا جوزنا التصدق على الفقير جبرا لهذا التقصير على ما فهمنا من اشارات النصوص وفي النهاية شرح الهداية ان التصدق بعد التعريف رخصة۔ والعزيمة حفظها كذا في شرح شيخ الاسلام الدهلوي مترجما من الفارسية بالعربية ص۵۵ ج ۱۔ قوله فضالة الابل فغضب ووجه الغضب ان السؤال انما كان عن اللقطة واللقطة ما يسقط عن يد الرجل ويبقى متروكا ومنبوذا في الطريق ولا يعرف صاحبه اين سقط واين وقع من يده ولا يصدق هذا المعنى على الابل ثم ان حكم الالتقاط لاجل الاحتفاظ والاحتياط مخافة الضياع والابل لا يخاف عليها الضياع لما انها معها حذاءها وسقاءها ثم ان الابل شئ كبير لا يخفى على الناس وكان الزمان زمان الديانة والورع والتقوى واما في زماننا هذا فانقلب الحال فيمكن التقاط الفيل والفيلة والابل والبقر والسيارة في هذا الزمان۔ قوله سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن اشياء كرهها لانه ربما كان فيها شئ سببا للتحريم شئ على المسلمين فيكون سببا لحرجهم وضيقهم كما سيأتي في تفسير سورة المائدة ان شاء الله تعالى وقيل كان السؤال عن الساعة والاول اظهر۔ قوله فلما اكثر عليه غضب وسبب غضبه صلى الله عليه وسلم تعنتهم في السؤال وتكلفهم فيما لا حاجة لهم فيه (ع) ولان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث لبيان الانساب وانما بعث لتعليم الكتاب والحكمة

## باب من برك على ركبتيه عند الامام والمحدث

المقصود به بيان ادب المتعلم عند العالم والمحدث اى يحدث عنده فالمراد بالمحدث معناه اللغوى اى الذى يحدث غيره لا معناه الاصطلاحى قال البدر العيني وجه المناسبة بين البابين من حيث ان المذكور في الباب الاول غضب العالم على السائل لعدم جريه على موجب الادب وهذا الباب فيه بيان ادب المتعلم عند العالم (في وقت الغضب) فتناسبا

والله اعلم (ع)

---

لہ وسبب غضب آن بود کہ نافہمیدہ حرف زدو قیاس کرد بہ لقطہ ششتر را از سوء فہم وندرک نکرد معنی لقطہ راکہ آن چیزیست کہ از دست صاحب بیفتد و نداند کہ کجا افتاد (تیسیر القاری ص۵۵ ج ۱)

## باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم عنه

اى فى بيان جواز اعادة الحديث وتكراره عند الحاجة مثل قصد المبالغة فى التعليم والتفهيم والتذكير والتحذير ليفهمه المخاطب تماما۔ او عند عدم سماع الكلام او عند عدم فهم المخاطب وعند الخطبة والانذار والا فيكفى الاشارة ايضا اذا لم يشتد الحاجة اليه كما ثبت الاكتفاء عنه صلى الله عليه وسلم بالاشارة فى كثير من المواضع وقوله فى الترجمة ليفهم عنه اشارة الى هذا القيد اى الاعادة والتكرير انما هو فيما يراد به تفهيم المخاطب لا مطلقا فالمعنى انه يستحسن اعادة الحديث ليفهم عنه حق الفهم او ليسمع منه حق السماع لكثرة الزحام ولبعد السامع من المتكلم قال ابن المنير نبه البخارى بهذه الترجمة على من كره اعادة الحديث وانكر على الطالب الاستعادة وعده من البلادة والحق ان هذا يختلف باختلاف القرائح فلا عيب على المستفيد الذى لا يحفظ من مرة اذا استعاد ولا عذر للمفيد اذا لم يعد بل الاعادة عليه آكد من الابتداء لان الشروع ملزم كذا فى الفتح قال شيخنا السيد الانور اعادة الكلام وتكريره اعون على الحفظ وبيان التعليل والحكمة اعون على الفهم وان كان التعليل معينا فى الحفظ فى الجملة۔ كما ان اعادة الكلام وتكريره معين فى الفهم فى الجملة فلا يبعد ان يكون البخارى اشار بقوله ليفهم عنه الى هذا المعنى والله اعلم۔ قوله واذا اتى على قوم فسلم عليهم سلم عليهم ثلاثا الاول للاستئذان والثانى للقاء والدخول والثالث للوداع ولكن تفريق السلام بهذا النحو غير معروف فى الشرع ولا يبعد ان يكون التثليث باعتبار مروره على جماعة من الناس فقد كان صلى الله عليه وسلم اذا مر بجماعة عظيمة لم يكن يكتفى بسلام واحد بل كان يسلم اولا فى اول مرة ثم يسلم ثانيا اذا بلغ وسطهم ثم يسلم ثالثا اذا بلغ آخرهم والله اعلم ويشبه ان يكون تثليث السلام عند الاستئذان لحديث اذا استاذن احدكم ثلاثا ولم يؤذن له فليرجع ويؤيد ذلك ما روى عن ابى موسى الاشعرى رض انه جاء عند عمر رض فسلم عليه ثلاثا فلما لم يؤذن له رجع۔ ولكن لم يكن هذا اعادة مستمرة له صلى الله عليه وسلم بل وقع احيانا انه سلم ثلاثا والله اعلم۔

## باب تعليم الرجل امته واهله

اى فى بيان فضل ذلك۔ لما ذكر فى الباب الاول التعليم العام ذكر فى هذا الباب التعليم الخاص المتعلق بالاهل والعيال اذ الاعتناء بالاهل اهم واوكد كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا قوا انفسكم واهليكم نارا۔ وأمر اهلك بالصلوة واصطبر عليها۔ وانذر عشيرتك الاقربين وعطف الاهل على الامة من عطف العام على الخاص اذ امة الرجل من اهل بيته۔

قوله ثلاثة لهم اجران مبتدأ وخبر رجل بدل تفصيل من ثلاثة او بدل بعض وهو مع ما عطف عليه بدل كل او خبر مبتدأ محذوف من اهل الكتاب اليهود والنصارى آمن بنبيه موسى او عيسى عليهما الصلاة والسلام وآمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله اجران اجر الايمان بنبيه واجر الايمان بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والمراد به الكتابي الذي ادرك سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم اي ادرك زمان بعثته ولو بعد وفاته ثم آمن به واتبعه وصدقه فيما جاء به فله اجران من عند ربه والظاهر ان لفظ الكتاب يعم التوراة والانجيل فيدخل فيه اليهود والنصارى والكتابية ايضا لان النساء شقائق الرجال كما هو مطرد في جل الاحكام حيث يدخلن مع الرجال تبعا الا ما خصه الدليل (فان قلت) ان يهود المدينة لم يؤمنوا بعيسى عليه الصلاة والسلام فكيف استحقوا الاجر مرتين ولا يخفى ان قوله تعالى اولئك يؤتون اجرهم مرتين نزل في عبد الله بن سلام فالجواب عنه ان عيسى عليه الصلاة والسلام كان قد ارسل الى بني اسرائيل خاصة فمن اجابه منهم نسب اليه ومن كذبه منهم واستمر على يهوديته لم يكن مؤمنا بنبيه نعم من دخل في اليهودية من غير بني اسرائيل او لم تبلغه دعوته يصدق عليه انه يهودي مؤمن بنبيه موسى عليه السلام ولم يكذب نبيا آخر من هذ القبيل العرب الذين كانوا باليمين وغيرها ممن دخل منهم في اليهودية ولم تبلغهم دعوة عيسى عليه الصلاة والسلام فمن ادرك بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ممن كان بهذا المثابة وآمن به فلا شك انه يدخل في الخبر المذكور ويستحق الاجر مرتين، فيمكن ان يقال ان اليهود الذين كانوا بالمدينة لم تبلغهم دعوة عيسى عليه السلام لانها لم تنتشر في اكثر البلاد فاستمروا على يهوديتهم مؤمنين بنبيهم موسى عليه الصلوة والسلام الى ان جاء الاسلام فآمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فبهذا يرتفع الاشكال انشاء الله كذا في فتح الباري والحاصل ان لفظ اهل الكتاب شامل

---

عله حضرت شیخ نور الحق محدث دہلوی در شرح خود می نویسد۔ مقصود بیان اجر است مر مؤمن کتابی را بر ایمانے کہ بہ پیغمبر خود داشتند باآنکہ آنچہ ایمان بآن داشتند منسوخ شدہ است و آن ایمان از اعتبار بر افتادہ یعنی بعد از ایمان بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم و برکت قبول ایمان محمدی بالفعل ثابت است او را اجر بر ایمان سابق او۔ و ہمچنین گوئیم مقصود بیان اجر بندۂ مملوک بر خدمت مولائے اوست باآنکہ اجر عباد را نمی باشد مگر بر عمل محض برائے خدا باشد و اینجا ببرکت ادائے حقوق اللہ کہ در بندگان مشغول بخدمات مولیٰ خالی از دشواری نیست بر خدمت مولیٰ نیز اجر می دہند و ہمچنین بیان اجر صاحب داہ است بر تزویج او برائے خود باآنکہ فعلے خالص لوجہ اللہ اعتاق است بریں فعل او نیز اجرے ثابت کردند فافہم و می تواند کہ مراد آن باشد کہ این سہ جنس مردم را دو اجر ثابت است بر ہر یکے ازیں سہ عمل کہ ایمان بمحمد است صلی اللہ علیہ وسلم و نفتے کہ مقرون با ایمان پیغمبر سابق باشد دوم بر عبادت عبد مر خدا را و نفتے کہ مقرون بہ خدمت مولیٰ گردد سیوم بر اعتاق امہ کہ مقرون بہ تادیب و تعلیم و تزویج بود واللہ اعلم کذا فی تیسیر القاری ص ۵۶ ج ۱۔
وکذا فی شرح شیخ الاسلام الدہلوی ص ۱۶۲ ج ۱۔

لليهود والنصارى كما دل عليه سبب نزول قوله تعالى اولئك يؤتون اجرهم مرتين وهذا الصحيح وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور نور الله وجهه يوم القيامة ونضّر آمين ان بعثة الانبياء والمرسلين كلهم عامة في حق التوحيد وخاصة في حق الشريعة فلا يجوز لاحد ان ينكر دعوة نبي في حق التوحيد بل يجب على كل احد اجابة دعوة النبي في حق التوحيد وان لم يكن هذا من القوم الذين بعث اليهم ذلك النبي صلى الله عليه وسلم. نعم يشترط بلوغ الدعوة واما التعبد بالشريعة فهو مختص بمن بعث اليهم ذلك النبي واذا علمت هذا فاعلم ان الظاهر ان عبد الله بن سلام وان لم يكن متعبدا بشريعة عيسى عليه السلام اذ لم تبلغه دعوة شريعته لكنه بلغه خبر عيسى عليه السلام فآمن به ولم يكذبه وهو الظاهر من كمال عقله وفهمه وحاشا ان يكفر مثله بعيسى عليه السلام فثبت له الخبر المذكور ونياله الاجر المسطور فعبد الله بن سلام كان مؤمنا ومصدقا بعيسى عليه السلام وان لم يكن داخلا في شريعته وفرق بين تصديق النبي والدخول في شريعته ولكن هذا الفرق في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مشكل فانه خاتم الانبياء ودعوته عامة لكافة الانام بخلاف دعوة موسى وعيسى فانها كانت خاصة لقومه فالفرق بين الدخول في شريعتهم وتصديق دعوتهم في حق سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام واما في حق خاتم الانبياء فمشكل لان دعوته عامة للخلق فقبول دعوته وتصديق نبوته هو الدخول في شريعته قال المناوي اعلم ان اهل الكتاب قسمان قسم غيّروا وبدّلوا وماتوا على ذلك فهم كفرة وقسم لا ولا وماتوا قبل بعث النبي صلى الله عليه وسلم فهم مؤمنون ولهم اجر واحد. وقسم ادركوا البعثة ودعاهم فلم يؤمنوا به فهم كفار وقسم آمنوا به فلهم اجران والحديث فيهم. ثم لا يلزم على ذلك ان الصحابي الذي كان كتابيا اجره زائد على كبار الصحابة كالخلفاء الاربعة لان الاجماع خصهم واخرجهم من هذا الحكم كذا في فيض القدير ص ۳۳۴ ج ۳

وقال الحافظ العيني اختلفوا في المراد باهل الكتاب فقال بعضهم هم الذين بقوا على ما بعث به نبيهم من غير تبديل ولا تحريف فمن بقي على ذلك حتى بعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فآمن به فله الاجر مرتين ومن بدّل منهم وحرّف لم يبق له اجر في دينه فليس له اجر الا بايمانه بمحمد صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يحتمل اجراؤه على عمومه اذ لا يبعد ان يكون طريان الايمان به سببا لاعطاء الاجر مرتين - مرة على اعمالهم الخير الذي فعلوه في ذلك الدين وان كانوا مبتدعين محرفين فانه قد جاء ان مبرات الكفار وحسناتهم مقبولة بعد الاسلام ومرة على الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والحاصل انه يقبل ايمانه السابق ببركة الايمان اللاحق حقا وان لم يعتبر الايمان السابق بانفراده فكما يتبدل السيئات حسنات بالتوبة كذلك يتبدل الايمان السابق (وان كان سيئة) حسنة بفضله تعالى ورحمته والله يختص برحمته من يشاء.

وقال السندي الظاهر ان المراد لهم اجران على كل عمل لا ان لهم اجرين على العملين اذ ثبوت اجرين على عملين لا يختص باحد دون احد نعم يمكن لهؤلاء ان يكون لهم اجران على كل واحد من هذين العملين اولهم اجران على كل عمل من جميع اعمالهم والله اعلم انتهى.

وحاصله ان المقصود بيان مضاعفة الاجر في جميع الاعمال لهؤلاء الاصناف الثلاثة قوله ثم اعتقها فتزوجها فله اجران المراد بحصول الاجرين له هنا بالاعتاق والتزوج فاحدهما لاعتاقها والثاني لتزوجها والمقصود بيان الاجر على التزويج لنفسه مع ان الفعل الخالص لوجه الله تعالى هو فعل الاعتاق فاثبت له الاجر على ما فعله لنفسه تبعا لما فعله لوجه الله تعالى وقيل المراد بحصول الاجرين ههنا ان احدهما في مقابلة تعليمها وتاديبها والثاني لاعتاقها وتزوجها لان رب الامة لما قام بما خوطب به من تربية امته وادبها فقد احياها احياء التربية ثم انه لما اعتقها وتزوجها احياها احياء الحرية التي الحقها فيه بمنصبه فقد قام بما امر فيها لكن في تفسير الامام القرطبي ص ١٩٧ ج ١٣ وخص هذه الثلاثة بالاجرين لان الفاعل في كل منهما جامع بين امرين بينهما مخالفة عظيمة فكان العامل لهما فاعل الضدين عامل بالمتنافيين بخلاف غيره فان قيل ينبغي ان يكون للاخير اجور اربعة التاديب والتعليم والاعتاق والتزوج قلنا لم يعتبر فيهما الا الاجرين اللذين هما كالمتنافيين كاخواته - كذا في فيض القدير ص ٣٢٣ ج ٣ -

وقوله ثم اعتقها عطف بثم وذكر في اخواته بالفاء لان الاعتاق نقل من صنف الى صنف ولا يخفى ما بين صنف الرقية وصنف الحرية من البعد بل ومن الضدية والمنافاة في الاحوال والاحكام فجيئ بلفظ دال على التراخي بين حال الرقية وحال الحرية والله سبحانه وتعالى اعلم -

## تنبيه

عدد الثلاثة في الحديث لا مفهوم له لما ورد في حديث آخر ان المتصدق على قريبه يؤتى اجره مرتين بخلاف التصدق على اجنبي فيؤتى اجره مرة واحدة قال السيوطي ممن يؤتى اجره مرتين ازواج النبي صلى الله عليه وسلم الآية وصرح بهن في حديث الطبراني عن ابي امامة رفعه - اربعة يؤتون اجرهم مرتين وذكر الثلاثة وزاد ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ومن توضأ مرتين وحديثه في سنن ابن ماجه والذي يقرأ القرآن وهو عليه شاق وحديثه في الصحيح والمجتهد اذا اصاب في اجتهاده وحديثه ايضا في الصحيح - والمتصدق على قريبه وحديثه في الصحيح ومعمر جانب المسجد الايسر لقلة اهله وحديثه في الطبراني الكبير ولابن ماجه عن ابن عمر قال قيل للنبي صلى الله عليه وسلم ان ميسرة المسجد تعطلت فقال من عمر ميسرة المسجد كتب له كفلان من الاجر والغني الشاكر لاثر في تفسير ابن ابي حاتم وقد كملت بذلك عشرة وقد نظمتها في ابيات وهي

وجمع اتى فيما رويناه انهم ۞ يثنى لهم اجر روينا محققا

---

ك وهمچنين بيان اجر صاحب وى است به تزويج او براے خود با آنكه فعل خاص لوجه الله اعتاق است بريں فعل او نيز اجر ثابت است شرح شيخ الاسلام دهلوی ص ١٦٢ ج ١ -

فازواج خیر الخلق اولہم ومن ❊ یخص ذوی ارحامہ ان تصدقا
وقارئ مجہد ذو اجتہاد اصاب قل ❊ لوضوء اثنتین والکتابی صدقا
وعبد اتی حق الالٰہ وسیدا ❊ وعامر سری مع غنی لہ تقا
ومن امۃ بیشری فادب محسنا ❊ وینکحہا من بعد لاحین اعتقا

ویزاد علے ذلک من سن سنۃ حسنۃ وحدیثہ فی الصحیح ومن صلے بالتیمم ثم وجد الماء فاعاد الصلاۃ وحدیثہ فی سنن ابی داؤد۔ وفی مصنف ابن ابی شیبۃ عن عمران الجونی مرفوعا عا للجیان اجرین وھو مرسل صحیح الاسناد فیقال سہ ومن سن خیرا واعاد صلاتہ ❊ کذا الجبان للمشقۃ الحقا۔ ثم وقفت بعد ذلک علے خصال اخری بلغت اربعین وقد افردتہا بکراسۃ کذا فی التوشیح

# باب عظۃ الامام النساء وتعلیمہن

ای ھذا جملۃ امور الدین العظۃ والموعظۃ وھی التذکیر بالعواقب۔ ت۔ نبہ بہذہ الترجمۃ علے ان ماسبق من الندب الی تعلیم الاھل لیس مختصا باھلہن بل ذلک مندوب للامام الاعظم ومن ینوب عنہ واستفید الوعظ بالتصریح من قولہ فی الحدیث فوعظہن (ف)

# باب الحرص علی الحدیث

ای علے تحصیل الحدیث النبوی لما فرغ المصنف عن فضائل العلم مطلقا شرع یذکر فضل الحرص علے الاحادیث النبویۃ خاصۃ۔ والمراد بالحدیث فی عرف الشرع مایضاف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکانہ ارید بہ مقابلۃ القرآن لانہ قدیم۔ والحدیث حادث۔

# باب کیف یقبض العلم

ای فی بیان کیفیۃ قبض العلم والمراد بالقبض الرفع والانطواء والمقصود بالباب الحث علے حفظ العلم والاھتمام بتحصیلہ قبل ان یقبض ویرفع فان بقاء العلم انما ھو بالاشتغال بہ وافشاءہ وعقد المجالس للعلم وفتح المدارس الدینیۃ ونشرہ بالتصنیف والتالیف حتی لا یضیع بالکتمان قولہ سمعت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول زاد احمد والطبرانی فے حجۃ الوداع۔ ان اللہ لا یقبض العلم انتزاعا ای محوا من الصدور قال ابن المنیر مع انہ جائز فی القدرۃ الا ان ھذا الحدیث دل علے عدم وقوعہ قلت وفیہ اشارۃ الی کرامۃ العلماء علے اللہ حیث لا ینزع منہم ماوھبہم۔ کذا فی التوشیح۔

---

عہ قولہ ان اللہ لا یقبض العلم انتزاعا ینتزعہ من العباد یعنی عادت ندارد کہ محو می کند از سینۂ علماء بسبب تکریم ایشان ولیکن می ستاند علم را باز گرفتن ارواح علماء شیخ الاسلام
صہ ۱۶۴
۱۶

قوله الفربری هو من تلامذة البخاری ولیس هذا من کلام البخاری وعبارته وانما هو الحاق من صاحب النسخة فهذا الاسناد عند الفربری من غیر طریق البخاری وکثیرا ما یفعله الفربری فانه کلما وجد اسنادا غیر اسناد البخاری اتی به (فیض الباری ۱۹۹ ۱)۔

## باب هل یجعل للنساء یوم علیٰ حدة فی العلم

فیه مزید حث وتحریض علی اشاعة العلم وافشائه حتی یجعل للنساء التی اُمرن بالستر والقرار فی بیوتهن۔ یوم علحدة للعلم والموعظة واللہ اعلم۔

## بابٌ مَنْ سَمِعَ شَیْئاً فَلَمْ یَفْهَمْهُ فَرَاجَعَهُ حَتّٰی یَعْرِفَهُ

ای یجوز له المراجعة حتی یفهمه ولا ینبغی له ان یترک المراجعة لاجل الحیاء بل المراجعة لاجل الفهم مستحبة وامر مرغوب فیها قال البدر العینی وجه المناسبة بین البابین من حیث ان المذکور فی الباب الاول وعظ النساء وتعلیمهن وفی فهمهن قصور فربما یحتجن الی مراجعة العالم وهذا الباب ایضا فی مراجعة العالم لعدم الفهم فیما سمع منه (ع) قوله لا تعرفه الا راجعت فیه هذا هو موضع الترجمة۔ قوله قالت عائشة فقلت اولیس یقول اللہ فسوف یحاسب حسابا یسیرا ای سهلا هینا لا یناقش فیه ولا یعترض بما یشق علیه کما یناقش اصحاب الشمال ووجه المعارضة ان الحدیث عام فی تعذیب کل من حوسب والآیة یدل علی عدم تعذیب بعضهم وهم اصحاب الیمین وجوابها ان المراد بالحساب فی الآیة العرض یعنی الابراز والاظهار وعن عائشة رضی اللہ عنها هو ان یعرف ذنوبه ثم یتجاوز عنه کذا فی شرح الکرمانی ص ۱۰۲/۲ قوله فقال انما ذلک العرض ای لیس الحساب الیسیر الا مجرد عرض الحساب لامضاء العفو والمغفرة فان من یحاسب حسابا یسیرا ینقلب الی اهله مسرورا کما هو تتمة الآیة الشریفة واما حقیقة الحساب فهی المناقشة والمؤاخذة بان یقال لم فعلت هذا ولم ترکت هذا فالحساب فی الحقیقة هو هذا وهو سبب الهلاک لا محالة وهذا السؤال نظیر السؤال عن قوله تعالیٰ الذین امنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم وقولهم رضی اللہ عنهم اینا لم

---

ح ۱۵ یعنی نیست حساب آسان مگر عرض محض که کتاب اعمال بوے بنمایند ودر گذرند ولیکن مراد نیست که کسی که مناقشه کرده شود در حساب ودقت کرده شود که چون کردی وچرا کردی هلاک می شود وحساب به حقیقت همیں است شیخ الاسلام ص ۱۶۵/۱ خلاصۂ کلام یہ کہ حساب سے مراد کرید اور چھان بین ہے اور ظاہر ہے کہ جب چھوٹے اور بڑے اعمال کی چھان بین ہونے لگے تو پھر بندہ کا بچنا بہت مشکل ہے اسلئے کہ انسان معصوم نہیں کہ مناقشہ اور محاسبہ سے بچ نکلے اور قرآن کریم میں جس حساب کا ذکر ہے وہ درحقیقت حساب نہیں بلکہ اس سے پیش کیا جانا مراد ہے جس کا مقصد محض اغماض اور مسامحت ہوگا اور بندہ کو چھوڑنا ہی مقصود ہوگا۔

اللّٰهم حاسبنی حسابا یسیرا آمین یارب العالمین۔

بظاهر۔ والسؤال لاستكشاف الحقيقة مطلوب ومحمود واما سؤال التعنت فهو مذموم مردود كالنهي عنه بقوله لا تسألوا عن اشياء۔

## فائدة

اعلم ان الترتيب المذكور في هذا الحديث هو الترتيب الصحيح وعليه يتوجه سؤال عائشة ام المؤمنين وجوابه صلى الله عليه وسلم وقد انعكس الترتيب في بعض طرق الحديث كما سيأتي في الصفحة الآتية فقد مر فيه قوله من نوقش عذب ولا يأتي عليه سؤال عائشة الصديقة فانه صلى الله عليه وسلم لم يقل فيه من حوسب عُذب بل قال من نوقش عذب ولا يتوجه عليه سؤال فافهم ذلك واستقم۔

## باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب

مقصوده ان الطالب اذا تعلم العلم وراجع العالم ما يفهمه حتى فهمه وعرفه ووعاه فعليه ان يبلغ العلم ولا يكتمه فان العلم يهلك بالاسرار والكتمان۔ قوله فقيل لابي شريح المذكور ما قال عمرو بن سعيد المذكور في جوابك فقال قال عمرو انا اعلم منك يا ابا شريح ان مكة لا تعيذ عاصيا يعني سمعت وحفظت يا ابا شريح لكن ما فهمت المعنى المراد من الحديث فان مكة لا تعصم عاصيا ولا باغيا مقصوده ومراده بذلك الكلام ان ابن الزبير من العصاة والبغاة خرج عن طاعة الامام فالحرم لا تعيذ العاصي الباغي المتجي بالحرم ولقد حاد عمرو عن الجواب۔ واتى بكلام ظاهره حق لكن اراد به الباطل فان ابن الزبير لم يرتكب معصية بل هو اولى بالخلافة من يزيد بن معاوية وعبد الملك فانه صحابي وقد بويع له قبله۔ قوله وكان محمد اي ابن سيرين يقول صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم اي فيما يفيد[1] قوله ليبلغ الى آخره من الحاجة الى التبليغ والله اعلم۔ كان ذلك هذا تتمة قول ابن سيرين وتكملته وقعت في اثناء الحديث والمعنى وقع ما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم انه سيقع التبليغ بعده فيكون الامر في قوله ليبلغ متضمنا للاخبار بما سيكون وهذا من ابن سيرين حسن ادب وتصديق لكلام النبي صلى الله عليه وسلم قوله كان ذلك قال الكرماني (فان قلت) ذلك اشارة الى ماذا اذ لا يحتمل ان يشار به الى ليبلغ الشاهد وهو امر لان التصديق والتكذيب من لوازم الخبر (قلت) اما ان تكون الرواية عند ابن سيرين ليبلغ بفتح اللام فيكون خبرا واما ان يكون الامر في معنى الخبر ومعناه اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم بانه سيقع التبليغ فيما بعد واما ان يكون اشارة الى تتمة الحديث

---

[1] تتمہ قول ابن سیرین کہ در اثناء حدیث واقع شدہ یعنی ہست در واقع آنچہ فرمودہ و این حسن ادب و تاکید تصدیق و این توجیہ بہتر از ست از آنچہ شارحان کردہ اند کہ اشارت بجزء اخیر است یا بہ تتمہ محذوف عسی ان یبلغ من اوعی منہ یا بہ مضمون مابعد و تکلفہا کنند۔ شرح شیخ الاسلام صفحہ ۱۶۷ ج ۱۔

وهو ان الشاهد عسى ان يبلغ من هو اوعى منه يعني وقع تبليغ الشاهد الغائب او اشارة الى مابعده وهو التبليغ الذي في ضمن الاهل بلغت يعني وقع تبليغ الرسول عليه السلام الى الامة وذلك نحو قوله تعالى هذا فراق بيني وبينك - اھ (ك) وقال البدر العيني الجواب الاول موجه ان ساعده الرواية عن محمد بفتح اللام وكون الامر بمعنى الخبر يحتاج الى قرينة اقول لم لا يجوز ان يكون للاشارة الى التبليغ الذي يدل عليه ليبلغ ومعنى كان ذلك وقع ذلك التبليغ المامور به من الشاهد الى الغائب (ع) وثبت ان رب غائب اوعى واحفظ من سامع وقال شيخ مشائخنا الشيخ رشيد احمد الكنگوهيؒ معنى قوله صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم انه صدق فيما اشار اليه مما كان يخاف على امته من التقاتل وسفك الدماء فيما بينهم والفتن التي تقع بعده كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم فان دماءكم واموالكم واعراضكم حرام عليكم فكان ذلك اى وقع سفك الدماء وسلّ السيوف فيما بين الامة -

## باب اثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم

اى في بيان حكم الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم اعاذنا الله من ذلك وسائر المهالك الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم تعمدا حرام بالاجماع وكفر عند الجويني والد امام الحرمين فانه يفتح باب التحريف في الشريعة وذهب طائفة من الصوفية والكرامية الى جواز الوضع في الترغيب والترهيب وقالوا هذا ليس كذبا عليه بل هو كذب له وهو باطل لانه حينئذ يرتفع الامان من الشريعة ولعل البخاري اشار بهذا الباب الى ردّ الكرامية الذين يجوزون وضع الاحاديث للترغيب والترهيب واشار ايضا الى انه يجب التثبت والاحتياط في الرواية ولا يجوز فيها التخمين والمجازفة والمساهلة قال الشهاب العسقلانيؒ رتب المصنفؒ احاديث الباب ترتيبا حسنا لانه بدأ بحديث عليؓ وفيه مقصود الباب وثنّى بحديث الزبير الدال على توقي الصحابة وتحرزهم من الكذب عليه وثلّث بحديث انس الدال على ان امتناعهم انما كان من الاكثار المفضي الى الخطأ لا عن اصل التحديث لانهم مامورون بالتبليغ وختم بحديث ابي هريرة الذي فيه الاشارة الى تحريم الكذب عليه في اليقظة او المنام كذا في فتح الباري ص۱۸۱ - قوله من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار اى من اوقع الكذب عليّ ونسب اليّ ما لم اقله او لم افعله فليتخذ له مقعدا من النار وهذا كقوله تعالى فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس - فالمراد به نسبة الكذب الى الله عز وجل وليس المراد بيان انه يجوز الكذب له ولا يجوز الكذب عليه فمعنى قوله كذب عليّ نسبة الكلام اليه كذبا سواء كان له او عليه - قوله قال انس انه ليمنعني ان احدثكم حديثا كثيرا الخ - فلم يكثر انسؓ من الرواية على حسب علمه واطلاعه على احوال النبي صلى الله عليه وسلم وشؤنه فلو لم يمنعه الخوف من الوقوع في الخطأ والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم لروى اكثر مما روى بكثير فانس بن مالك وان كان من المكثرين عند الناس لكنه من المقلين عند نفسه باعتبار

علمه ومعرفته - قوله حدثنا المكي بن ابراهيم هو حنفي من اصحاب ابی حنیفة وهذا اول ثلاثیات البخاری وعند ابی حنیفة ومالك ثنائیات كثیرة وعند ابی حنیفة احادیات ایضا لانه تابعی رأی سبعة من الصحابة الكرام وقد روی عن بعضهم وفی كتب محمد بن الحسن ایضا ثنائیات كثیرة ولابن ماجه ایضا ثلاثیات وفی جامع الترمذی ثلاثی ولعدام صحیح مسلم فلیس فیه ثلاثی وكذا ابوداؤد والنسائی لیس فیهما ایضا ثلاثی. راجع الحطة ص۱۰۳ و ص۱۰۴

قوله ومن رآنی فی المنام فقد رآنی فان الشیطان لا یتمثل بی الحدیث لان الشیطان مظهر الغوایة والاضلال وانا المظهر الاتم للهدایة والارشاد فكیف یمكن ان یتمثل الشیطان بمثالی وصورتی نعم یمكن للشیطان ان یتمثل فی صورة الحق سبحانه وتعالی لان الله سبحانه یهدی من یشاء ویضل من یشاء ویعز من یشاء ویذل من یشاء فهو سبحانه جامع بین شأنی الارشاد والاضلال والاعزاز والاذلال فیمكن للشیطان ان یتمثل بصورة الحق سبحانه لیضل عباده راجع تعطیر الانام ص۲۱۳ ج۲. من باب المیم فی ذكر سیدنا محمد صلى الله علیه وسلم والمذهب المنصور انه محمول علی ظاهره ولكن یری كل علی حسب مرتبته وحالته والله اعلم.

# باب كتابة العلم[1]

ای فی بیان جواز كتابة العلم وضبطه فی الكتاب واستحبابه وبیان انه لیس ببدعة بل هو ماثور عن النبی صلى الله علیه وسلم واصحابه الكرام فكتابة العلم سنة بلا شبهة ولا یبعد ان تكون واجبة عند خوف النسیان وتعیین الوجوب علی من علیه تبلیغه - وغرض المصنف بهذا الباب بیان مشروعیة كتابة الحدیث لانه علم لا علم فوقه والعلم حری ان یكتب فان اول وحی نزل علیه صلى الله علیه وسلم نزل فیه علم بالقلم - واول ما خلق الله القلم. وقال تعالی ن والقلم وما یسطرون وقد فسرهما الحسن بالدواة والقلم وبالجملة لا شك فی استحسان كتابة العلم النبوی واستحبابها لكن النبی صلى الله علیه وسلم فی اول الامر صرف جل عنایته وهمته الی كتابة القرآن الكریم وجمعه فی الاوراق لانه متعبد بتلاوته فی نفسه وفی الصلوات اللیلیة والنهاریة بخلاف الحدیث فان المقصود الاصلی فیه المعنی دون اللفظ مثل القرآن ولذا یجوز روایة الحدیث بالمعنی دون القرآن فاهتم النبی صلى الله علیه وسلم بكتابة القرآن ونهی عن كتابة الحدیث وكان مقصوده بذلك ان الاهم والاعنی بالكتابة هو الوحی المتلو لا الوحی الغیر المتلو لیظهر الفرق بین الكتاب والسنة والقدیم والحادث فاحب صلى الله علیه وسلم ان لا یكون جمع الاحادیث مثل جمع القرآن بان تحفظ الفاظها وكلماتها مثل كلمات القرآن وحروفه لیظهر للناس ان السنة تالیة للكتاب - وان الحدیث فی مرتبة ثانیة وان القرآن كلام الله غیر مخلوق وحدیث الرسول حادث مخلوق ولیتسع للفقهاء والمستنبطین مجال الاجتهاد

[1] باب دربیان جواز نوشتن علم در صحائف وماثور بودن آن تیسیر القاری ص۱۰۶ ج۱.

والاستنباط فان الحديث الواحد اذا ورد بالفاظ مختلفة اتسع الدخول في قصر الشريعة من ابواب مختلفة فظهر ان نهيه صلى الله عليه وسلم في اول الامر عن كتابة الحديث انما كان للتنبيه على الفرق بين الكتاب والسنة باعتبار المرتبة والحكم ولما تنبهوا على هذا الفرق اذن لمن استاذن للكتابة مثل عبد الله بن عمرو بن العاص حتى شاعت كتابة الحديث النبوي بين الناس باذنه صلى الله عليه وسلم وعلم الناس ان النبي صلى الله عليه وسلم اذن في كتابة الحديث وفشت وكثرت حتى صار بيتحصنها من يكرهها في اول الامر ويحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤمر اولاً من الله تعالى بكتابة حديثه صلى الله عليه وسلم فنهاهم عن فعل مالم يوذن له - ولما استجازه عبد الله بن عمرو بن العاص اجازه بعد تامل فلعله توقف في انتظار الوحي فاجازه بعد ما نزل الوحي فيه هذا توضيح ما افاده شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور قدس الله سره في درس البخاري واستدل الامام الطحاوي لجواز كتابة الحديث بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وقوله تعالى ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله - وحديث النبي صلى الله عليه وسلم وعلمه دَيْنٌ على الامة فهو احق بلزوم الكتابة وكيف وقد جعل حكم الكتابة اقوم للشهادة ونفى للارتياب حيث قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا وقال ابو المليح الهذلي البصري يعيبون علينا ان نكتب العلم وندونه وقد قال الله عز وجل وعلمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى اهـ - ثم ان الدعوة الى الحق سبحانه وتبليغ رسالاته من اعظم نرائض النبوة والرسالة وربما لا يتوصل اليها الا بالكتاب والرسالة كما ارسل سيدنا سليمان عليه السلام الهدهد الى ملكة سبا وقال اذهب بكتابي هذا فالقه اليهم الآيات وكتب النبي صلى الله عليه وسلم الى الملوك والامراء اشهر من ان تذكر وقد جاء في الاباحة والنهي حديثان فحديث النهي ما رواه مسلم عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تكتبوا عني شيئاً الا القرآن ومن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحه - وحديث الاباحة قوله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لابي شاه متفق عليه وروى ابو داؤد والحاكم وغيرهما عن ابن عمرو قال قلت يارسول الله اني اسمع منك الشئ فاكتبه قال نعم قال في الغضب والرضا قال نعم فاني لا اقول فيهما الا حقا - قال ابو هريرة ليس احد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم اكثر حديثا مني الا ما كان من عبد الله بن عمرو فانه كان يكتب ولا اكتب رواه البخاري -

## الجواب عن حديث النهي

من ذهب الى الجواز اجاب عن حديث ابي سعيد بوجوه -

### الاول

ان حديث ابي سعيد موقوف عليه وبه جزم البخاري وغيره اذ قال الصواب وقفه

كذا فی فتح الباری ج۱ ص۱۸۵ وشرح الفية السيوطی ص۱۲۱۔ وكذا فی التدريب للسيوطی ص۱۵۱
(والثانی) ان النهی عن الكتابة انما كان فی اول الاسلام مخافة اختلاط الحديث بالقرآن فلما شاع القرآن بين المسلمين وتميز من الحديث زال هذا الخوف فنسخ هذا الحكم وكيف وان النبی صلى الله عليه وسلم امر بالكتابة فی مرض وفاته ائتونی بكتاب اكتب لكم وهو آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم۔
(والثالث) ان النهی انما كان عن كتابة الحديث مع القرآن فی صحيفة واحدة لانهم كانوا يسمعون تاويل الآية فربما كتبوه معها فنهوا عن ذلك لخوف الاشتباه كما روی عن ابی سعيد الخدری رضی الله عنه قال كنا قعودا نكتب ما نسمع من النبی صلى الله عليه وسلم فخرج علينا فقال ما هذا تكتبون فقلنا ما نسمع منك فقال اكتاب مع كتاب الله امحضوا كتاب الله واخلصوه فجمعنا ما كتبناه فی صعيد واحد ثم احرقناه۔ كذا فی مجمع الزوائد ص۱۵۹ ج۱۔
فهذا يدل على انهم كانوا يكتبون مع القرآن ما يسمعون من النبی صلى الله عليه وسلم فی قرطاس واحد فنهى النبی صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث مع القرآن فی صحيفة واحدة لئلا يقع الخلط بينهما ويلتبس كلام الله مع كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا هو المراد بقوله امحضوا كتاب الله واخلصوه فان المراد به افراز كل بالكتابة على حدة على حدة واول من اصدر الامر بجمع الحديث وتدوينه الى علماء الآفاق على رأس المائة الاولى من الهجرة هو عمر بن عبد العزيز كما اخرجه البخاری واخرج ابو نعيم فی تاريخ اصبهان ان عمر بن عبد العزيز كتب الى اهل الآفاق انظروا الى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وروی مالك فی الموطا رواية محمد بن الحسن الشيبانی۔ ان عمر بن عبد العزيز كتب الى عامله وقاضيه على المدينة ابی بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ان انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه فانی خفت دروس العلم وذهاب العلماء۔ فكتب العلماء ما كان عندهم من الاحاديث ولكن لم يبلغنا من هذه الكتب شیء والظاهر ان اصحابهم وتلاميذهم قد ادرجوها فی مصنفاتهم لانها كانت محفوظة عندهم فادرجوها فی مؤلفاتهم فصارت محفوظة بهذا الطريق۔ والله اعلم

## فائدة جليلة ونكتة جميلة

فی بيان عدم جمع الصحابة السنن فی مصحف كما جمعوا القرآن قال الشيخ ابو بكر بن عقال الصقلی فی فوائده على ما رواه ابن بشكوال انما لم يجمع الصحابة سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فی مصحف كما جمعوا القرآن لان السنن انتشرت وخفی محفوظها من مدخولها فوكل اهلها فی نقلها الى حفظهم ولم يكونوا من القرآن الى مثل ذلك والفاظ السنن غير محروسة من الزيادة والنقصان كما حرس الله كتابه ببدائع النظم الذی اعجز الخلق عن الاتيان بمثله فكانوا فی الذی جمعوه من القرآن مجتمعين وفی حروف السنن ونقل

نظم الكلام نصا مختلفين فلم يصح تدوين ما اختلفوا فيه ولو طمعوا في ضبط السنن كما
اقتدروا على ضبط القرآن لما قصروا في جمعها ولكنهم خافوا ان دونوا ما لا يتنازعون فيه
ان يجعل العمدة في القول على المدون فيكذبوا ما خرج عن الديوان فتبطل سنن كثيرة
فوسعوا طريق الطلب للامة فاعتنوا بجمعها على قدر عناية كل واحد في نفسه فصارت
السنن عندهم مضبوطات فمنها ما اصيب في النقل حقيقة "الالفاظ المحفوظة" عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهي السنن السالمة من العلل ومنها ما حفظ معناها ونسي لفظها و
منها ما اختلف الروايات في نقل الفاظها واختلف ايضا روايتها في "الثقة" و"العدالة" وهي تلك
السنن التي تدخلها العلل فاعتبر صحيحها من سقيمها اهل المعرفة بها على اصول صحيحة واركان
وثيقة "لا يخلص منها طعن طاعن ولا يوهنها كيد كائد" اهـ وهذا الكلام في غاية المتانة ونهاية
اللطافة وقد روى البيهقي في المدخل عن عروة بن الزبير ان عمر بن الخطابؓ اراد ان يكتب
السنن فاستشار في ذلك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فاشاروا عليه ان يكتبها فطفق عمرؓ
يستخير الله فيها شهرا ثم اصبح يوما وقد عزم الله له فقال اني كنت اردت ان اكتب السنن
واني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فاكبوا عليها وتركوا كتاب الله واني والله لا البس كتاب الله
بشيء ابدا - اهـ - فكره عمر ان يكون كتاب يضاهي كتاب الله العزيز وان يعامل الناس معه
معاملة المصحف فترك ارادته والله اعلم -

قال الحافظ العراقي رح في الفيته -

واختلف الصحاب والاتباع ۞ في كتبة الحديث والاجماع
على الجواز بعدهم بالجزم ۞ لقوله اكتبوا وكتب السهمي

وحاصله ان الصحابة والتابعين كانوا مختلفين في جواز كتابة الحديث وعدمه ولكن بعد
الصحابة والتابعين انعقد الاجماع على الجواز بالجزم بحيث زال ذلك الخلاف لادلة منتشرة
تدل مجموعها على فضل تدوين العلم وتقييده كقوله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لابي شاه والكتابة
عبد الله بن عمرو بن العاص السهمي باذنه صلى الله عليه وسلم - ولذا روي عن الامام الشافعي ان
هذا العلم يند كما تند الابل ولكن الكتب له حماة والاقلام عليه رعاة وعن احمد واسحاق لولا الكتابة
اي شيء كنا وبالجملة فالذي استقر الامر عليه الاجماع على الاستحباب بل قال شيخنا انه لا يبعد وجوبه
على من خشي النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم ولا ينبغي الاقتصار عليها حتى لا يصير له تصور
ولا يحفظ شيئا فقد قال الخليل ليس بعلم ما حوى القمطر - ما العلم الا ما حواه الصدر ولذا قال
ثعلب اذا اردت ان تكون عالما فاكسر القلم انتهى كلامه في فتح المغيث ملخصا ومختصرا وبالجملة
قد بدأت كتابة الحديث من عهده صلى الله عليه وسلم باذنه فمنهم من كان يكتب ومنهم من كان يكتفي
على حفظه في صدره الى ان جاء عمر بن عبد العزيز فامر اهل العلم بتدوين الحديث واول من
دون الحديث ابن شهاب الزهري وتلاميذه فكل دون وصنف على رايه في فن خاص فاولها
الموطا وآخرها هذا الجامع الصحيح جزاهم الله تعالى عن الاسلام والمسلمين خيرا -

# احادیث الباب

## الحدیث الاوّل

قوله عن ابی جحیفة قال قلت لعلی هل عندکم ای اهل البیت النبوی کتاب خصکم به رسول الله صلے الله علیه وسلم وانما سأله ابوجحیفة عن ذلك لان الشیعة کانوا یزعمون ان عند اهل البیت لاسیما عند علی اشیاء من اسرار علم الوحی خصهم النبی صلے الله علیه وسلم بها لم یطلع غیرهم علیها وقد سأل علیا هذه المسئلة ایضا قیس بن عباد والاشتر النخعی وحدیثهما فی سنن النسائی ۔ کذا فی التوشیح وغیره وحاصل جوابه رضی الله عنه انه لیس عندی سوی القرآن الذی هو کل الکل واصل جمیع العلوم ومنبعها وهو معلوم لکل احد ولیس سواه کتاب آخر یکون مخصوصا بی والنبی صلے الله علیه وسلم لم یخص فی التبلیغ والارشاد احدا دون احد بل کان تعلیمه عاما ولیس عندی سوی القرآن الا فهم یعطیه الله لبعض فیفهم منه مالا یفهمه غیره وهذا الفهم یکون سببا لزیادة العلوم وتکثیرها والناس فی مراتب الفهم والاستعداد الاستنباط متفاوتون بعضهم فوق بعض ۔ ثم ذکر ما فی الصحیفة احتیاطا لعل شیئا یکون فی الصحیفه لا یکون عند غیره ولا یکون من جنس کتاب الله والله اعلم کذا فی شرح شیخ الاسلام ص۱۲ مترجما من الفارسیة بالعربیة

قوله لا یقتل مسلم بکافر احتج بظاهره مالك والشافعی واحمد علی ان المسلم لا یقتل بکافر قصاصا وذهب ابوحنیفة واصحابه الی انه یقتل المسلم بالمعاهد لما روی الدارقطنی عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قتل مسلما بمعاهد ثم قال انا اکرم من وفی بذمته واما قوله صلی الله علیه وسلم لا یقتل مسلم بکافر فالمراد بالکافر غیر المعاهد بدلیل ما ورد فی بعض الروایات ولا ذو عهد فی عهده فدل ذلك ان المراد بالکافر فی الحدیث الکافر الذی لا عهد له وهذا الاختلاف فیه لان قوله ولا ذو عهد معطوف علے قوله مؤمن فصار تقدیر العبارة ۔ لا یقتل مؤمن ولا ذو عهد بکافر ونظیره فی القرآن واللائی یئسن من المحیض من نساءکم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائی لم یحضن ومعناه واللائی یئسن من المحیض واللائی لم یحضن ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر نعم لو کان لفظ الحدیث لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذی عهد فی عهده لکان المعنی علے ما ذکروا ولکن لما جاء ولا ذو عهد بالرفع معطوفا علے مؤمن کان نصا فی المعنی الذی ذکره السادة الحنفیة ۔ وقال ابن الهمام ما حاصله ان الحدیث انما ورد فی دماء الجاهلیة والمعنی ان المسلم بعد اسلامه لا یقتل فی قصاص کافر قتله فی الجاهلیة اذ لا ترافع

لدعاوی الجاهلیة

بعد الاسلام

# الحديث الثاني

محل الترجمة فيه قوله صلے الله عليه وسلم اكتبوا لابي شاه۔

# الحديث الثالث

محل الترجمة فيه قول ابي هريرة الا ما كان من عبد الله بن عمرو فانه كان يكتب ولا اكتب۔

# الحديث الرابع

حديث القرطاس ومحل الترجمة فيه قوله صلے الله عليه وسلم ائتوني بكتاب اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده۔

قوله ائتوني بكتاب اكتب لكم كتابا قال القرطبي وغيره ائتوني امر وكان حق المامور ان يبادر للامتثال لكن ظهر لعمر رضـ وطائفة انه ليس على الوجوب وانه من باب الارشاد الى الاصلح والارفق فكرهوا ان يكلفوه ما يشق عليه في تلك الحالة مع استحضارهم قوله تعالے ما فرطنا في الكتاب من شئ وقوله تعالے تبيانا لكل شئ۔ فظن عمر رضـ ان الله عز وجل قد اكمل الدين وبين على لسان نبيه جميع ما يحتاج اليه في امر الدين فلا بد ان يكون هذا الكتاب الذي يريده النبي صلے الله عليه وسلم ان يكتبه مشتملا على توصية الامة على الاستقامة واتباع الاوامر والنواهي وتاكيد ما امرهم قبل ذلك لا شيئا جديدا ولا شك ان هذا الامر مطلوب وفي مرتبة ولكن ليس من الضرورة والوجوب في درجة يكلف فيها النبي صلے الله عليه وسلم ما يشق عليه في تلك الحالة ثم ان قوله صلے الله عليه وسلم ائتوني بكتاب بمحضر من صحابة كان سبيل العرض والمشورة بناء على الشفقة ولذا جعله على اختيارهم ولم يأمرهم باحضار الكتاب والقلم بعد الانكار ولو كان الامر امر عزيمة لم يتركهم تسكوته صلے الله عليه وسلم عن المعاودة الى الامر يدل على انه صلے الله عليه وسلم ظهر له ان المصلحة تركه او اوحى اليه في ذلك ولذا قال البيهقي قصد عمر رضـ التخفيف على النبي صلے الله عليه وسلم حين غلبه الوجع ولو كان مراده صلے الله عليه وسلم ما لا يستغنون عنه لم يتركهم لاختلافهم اهـ فدل على ان الامر الاول كان على الاختيار ولذا عاش صلے الله عليه وسلم بعد ذلك اياما وخطب ايضا بعد ذلك ولكن لم يعاود امرهم بذلك ولو كان واجبا لم يتركهم لاختلافهم لانه لم يترك التبليغ لمخالفة من خالف وقد كان الصحابة يراجعونه في بعض الامور ما لم يجزم بالامر فاذا عزم امتثلوا ولهذا اعد هذا من موافقات عمر للوحي۔ وظهر لطائفة اخرى ان الاولى ان يكتب لما فيه من امتثال امره وزيادة ايضاح ولكل وجهة هو موليها ولما صح بعض الحاضرين على الكتابة قال عمر في جواب حسبنا كتاب الله ولا يبعد ان يكون عمر خشي ان يعامل بهذا

الکتاب مثل معاملۃ کتاب اللہ فرأی ترک الکتابۃ اوفق لمصلحۃ الشریعۃ ولعل ابن عباس رضی کان فی ذلک الوقت صغیرا فلم یحط بالقصۃ تفصیلہا ففوض علمہا الی علم اللہ تعالیٰ بنیۃ القائل والمستمع اعاذنا اللہ تعالیٰ من سوء الظن بہم ورزقنا حسن الخاتمۃ علیٰ محبۃ رسولہ واصحابہ واھل بیتہ اجمعین واختلف العلماء فی المراد بالکتاب الذی ہمّ صلی اللہ علیہ وسلم بکتابتہ والاظہر ان الامر مبہم۔ وحقیقۃ الحال غیر معلومۃ لاندری ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یریدہ قال الخطابی یحتمل وجہین احدھما انہ اراد ان ینص علی الامامۃ بعدہ فتترتفع تلک الفتن العظیمۃ کحرب الجمل وصفین وقیل اراد ان یکتب کتابا یبین فیہ مہمات الاحکام لیحصل الاتفاق علی المنصوص علیہ ثم ظہر للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ان المصلحۃ ترکہ او اوحی الیہ بہ وقال سفیان بن عیینۃ اراد ان ینص علی اسامی الخلفاء بعدہ حتی لایقع منہم الاختلاف ویؤیدہ انہ علیہ السلام قال فی اوائل مرضہ وھو عند عائشۃ رضی اللہ عنہا ادعی لی اباک واخاک حتی اکتب کتابا فانی اخاف ان یتمنی متمن ویابی اللہ والمؤمنون الا ابا بکر اخرجہ مسلم والبخاری معناہ۔ ومع ذلک فلم یکتب وقال البیہقی وقد حکی سفیان بن عیینۃ عن اہل العلم قیل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اراد ان یکتب استخلاف ابی بکر ثم ترک ذلک اعتمادا علی ما علمہ من تقدیر اللہ تعالیٰ وذلک کما ھم فی اول مرضہ۔ ثم ترک الکتاب وقال یابی اللہ والمؤمنون الا ابا بکر ثم قدمہ فی الصلاۃ واللہ اعلم۔ ملخص من عمدۃ القاری وقیل لما الحق اعلیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الکتابۃ بیّن لہم بلسانہ الشریفۃ ما کان یرید ان یکتب لہم وھی الوصایا التی وصاھم ایاھا کما یظہر من بعض الروایات انہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاھم بثلاثۃ امور والحق ان الحقیقۃ الحال مبہم لانعلم ما کان یریدہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یکتب لہم واللہ اعلم۔ قولہ وعندنا کتاب اللہ حسبنا الخ لعل عمر رضی اللہ عنہ فہم من قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتضلوا بعدہ انکم لاتجتمعون علی الضلالۃ ولا تسری الضلالۃ الی کلکم لانہ لایضل احد منکم اصلا لما قام عندہ من الادلۃ علی ان ضلال البعض متحقق لامحالۃ وفہم ھذا المعنی من اشارات الکتاب والسنۃ مثل قولہ تعالیٰ وعد اللہ الذین آمنوا منکم وعملوا الصلحت لیستخلفنہم فی الارض وقولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃ وقولہ تعالیٰ لتکونوا شہداء علی الناس وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لایجتمع امتی علی الضلالۃ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لاتزال طائفۃ امتی ظاہرین ونحو ذلک وھذا المعنی حاصل لہذہ الامۃ بدون الکتاب الذی اراد صلی اللہ علیہ وسلم ان یکتبہ

---

لہ ای نزد ما کتاب خدا است کہ خود آوردہ است ما را پیغمبر و آن بس است ما را کہ درآن بیان ہر چیز است مجملا کمال دین است بکتاب وسنت ہیچ ضروری باقی نماندہ کہ بدان اہتمام نمودہ آید مگر برائے تصریح و توضیح و تاکید و این امر مستحب و مرغوب است لیکن بے ضرورت دریں حال مصدع شاید شد و این کلام در جواب کسی است کہ مرکب بود از حاضران برائے طلب کتاب شیخ الاسلام صفحہ ۱۴۲ ج ۱ ۔

ورأى ان ليس مراده صلى الله عليه وسلم بذلك الكتاب الا زيادة الاحتياط فى الامر عن كمال الشفقة ووفور الرحمة فاجاب عمر بما اجاب للتنبيه على انهم احق بمراعاة الشفقة عليه صلى الله عليه وسلم فى تلك الحالة التى هى حالة غاية الشدة ونهاية المرض وان ما قصده حاصل لما ان الله تعالى قد وعد به فى كتابه وهذا معنى قوله حسبنا كتاب الله اى يكفى فى حصول هذا المعنى ما وعد الله تعالى به فى كتابه وهذا مثل ما فعل ابوبكر يوم بدر حين رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى شدة التعب والمشقة بسبب ما غلب عليه من البكاء والدعاء والتضرع فاخذ ابوبكر بيده فقال حسبك فخرج وهو يقول سيهزم الجمع ويولون الدبر وقال ايضا خل بعض مناشدتك ربك فان الله منجز لك ما وعدك فقال كذلك شفقة عليه لما علم ان اصل المطلوب حاصل بوعد الله تعالى وهذا منه صلى الله عليه وسلم زيادة احتياط بمقتضى كرم طبعه والله تعالى اعلم قوله قوموا عنى هذا خطاب لجميع اهل البيت الحاضرين عنده فى هذا الوقت وكان فيهم على وعمر رضى الله عنهما فلا يختص امر القيام لعمر رض كما ان خطاب ايتونى بكتاب لم يكن خاصا لعمر وكان على حاضرا فى المجلس عند هذا الخطاب۔ وقد روى ان عليا ايضا كان فى هذا المجلس وكان رأيه رأى عمر ثم ان الحاضرين قد انتشروا بعد اختتام المجلس ورجعوا الى بيوتهم فرجع عمر ايضا الى بيته و ظاهر ان عمر لم يكن ملازما للنبى صلى الله عليه وسلم ليلا ونهارا مثل اهل البيت فلم لم يحضر على الدواة والقلم والقرطاس فى غيبة عمر واستكتب النبى صلى الله عليه وسلم فى خلا فته فافهم ذلك واستقم قوله فخرج ابن عباس من المكان الذى كان يحدث ثم نبه بهذا الحديث بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وليس المراد به الخروج عن مجلس النبى صلى الله عليه وسلم عند الوفات۔ يقول ان الرزية كل الرزية اى ان المصيبة كل المصيبة ماحال اى ماحجز بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كتابه فكان رأى ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم لو كتب كتابا لكان احسن لانه صلى الله عليه وسلم لو كتب كتابا نص فيه على اسامى الخلفاء بعده لم يقع بينهم خلاف۔ ولا يخفى ان عمر كان افقه من ابن عباس حيث اكتفى بالقرآن على انه يحتمل ان يكون صلى الله عليه وسلم ظهر له حين هم بالكتاب انه مصلحة ثم ظهر له او اوحى اليه بعد ان المصلحة فى تركه ولو كان واجبا لم يتركه عليه الصلاة والسلام لاختلافهم لان التبليغ لا يترك لاجل الاختلاف۔

# بابُ العِلْمِ وَالعِظَةِ بِاللَّيْلِ[1]

اى باب فى بيان افادة العلم والتذكير والموعظة بالليل فهو جائز اذا كان احيانا۔ لما كانت الموعظة بالليل مظنة السآمة نبه بهذا الباب على انه يجوز التعليم والتذكير بالليل

[1] باب در بيان افادۂ علم ونصيحت در وقت شب تيسير القارى ص۶۳ ج ۱۔

عند الضرورة حتى يجوز للرجل ان يوقظ اهله بالليل ويأمرهم بالصلاة وذكر الله عز وجل لا سيما عند آية تحدث او رؤيا مخوفة واما النهي عن الحديث بعد العشاء فهو مخصوص بما لا يكون في الخير والله اعلم۔

# باب السمر بالعلم

اراد به التنبيه على ان السمر المنهي عنه بعد العشاء انما هو فيما لا يكون من الخير واما السمر بالخير فليس بمنهي عنه بل هو مرغوب فيه كذا في العمدة وقال شيخ الاسلام الدهلوي رح لا يبعد ان يقال ان المصنف اراد بهذا الباب انه يجوز السمر بالعلم بعد العشاء وان لم يكن مشتملا على تعليم الاحكام والتذكير والموعظة والتحذير والمذكور في الباب السابق جواز تعليم الاحكام والتذكير بالليل عند الضرورة وحينئذ يظهر الفرق والمناسبة بين البابين والله سبحانه وتعالى اعلم۔ انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية ويؤيد ذلك ان اطلاق السمر في الاصل انما يكون في غير العلم كالقصص والحكايات فاطلاق السمر في العلم كاطلاق التغني في القرآن والمعنى ان كان السمر بعد العشاء فليكن في العلم۔ قوله فان رأس مائة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الارض احد اى ممن هو موجود عليها الآن فتخرج من في السماء كعيسى عليه السلام ومن في السحاب كالخضر ومن في الهواء او النار كابليس ومن يولد بعد ذلك قيل ذهب البخاري وبعض اهل العلم الى ان الخضر عليه السلام مات واستدل بهذا الحديث كما ذكره الحافظ العسقلاني في الاصابة في ترجمة الخضر ص۲۳۵ ج۱ وهو ضعيف لان المراد بعموم احد هو العموم العرفي باعتبار سكان هذه الارض المعهودة لا العموم الحقيقي۔ والجمهور على انه ولي حتى محجوب عن الابصار وقد تواتر عن الاولياء واصحاب المكاشفات انهم رأوه واجتمعوا به وهؤلاء لا يتصور اجتماعهم على الكذب والافتراء والاجتراء والمسئلة من باب الكشفيات والكونيات۔ لا من باب الشرعيات فلا بد ان يكون كشف اهل الكشف وشهادتهم ومشاهدتهم حجة على من لم يشاهد ولم يكشف له۔

اذا لم تر الهلال فسلم ❊ لاناس رأوه بالابصار

وقال النبي صلى الله عليه وسلم ارى رؤياكم قد تواطأت فدل ذلك على ان رؤيا المؤمنين اذا تواطأت وتوافقت تكون حقا وصدقا فكذلك اذا تواطأت كشوف اهل الكشف ومكاشفاتهم ومشاهدتهم فهي ايضا تكون حقا وصدقا والله سبحانه وتعالى اعلم۔

# والجواب

عما تمسكوا به۔ ان العموم المذكور في الحديث عموم عرفي لا حقيقي والحكم في مثل هذا العموم انما يكون باعتبار الغالب والاكثر واعتبار الظاهر المحسوس المشاهد فالخضر ليس داخلا في هذا العموم مثل الملائكة والجان فان الكلام في الموجودين الظاهرين المحسوسين

المشاهدين المعروفين عند عامة الناس والخضر ليس كذلك فانه من رجال الغيب
غائب عن الابصار فهو ليس بداخل في هذا العموم ثم ان لفظ الارض يحتمل ان
يراد بها ارض العرب خاصة قال القرطبي هذا العموم وان كان مؤكدا للاستغراق فليس
نصا فيه بل هو قابل للتخصيص فكما لم يتناول عيسى عليه السلام فانه لم يمت ولم يقتل
وهو حي بنص القرآن ومعناه ولا يتناول الدجال مع انه حي بدليل حديث الجساسة
فكذلك لم يتناول الخضر عليه السلام وليس مشاهدا للناس ولا ممن يخالطهم فمثل هذا
العموم لا يتناوله وقد قيل ان اصحاب الكهف احياء ويحجون مع عيسى عليه الصلوٰة والسلام
كذا في تفسير القرطبي ص٤٢ ج١١ وقد ساق الحافظ العسقلاني في الاصابة من ص٤٣٦ ج١ الى ص٤٥٢ ج١
الاخبار التي وردت في ان الخضر كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي بقائه بعده و
من رآه ومن لقيه فارجع اليه ـ اعلم انه قد تواترت الاخبار والآثار وملئت الدواوين
والدفاتر بالحكايات عن الاولياء من مشائخ الصوفية قد اخبروا في مصنفاتهم انهم بايعوه
واجتمعوا به واخذوا عنه ورأوا منه كرامات نقله الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية وابو طالب
المكي في كتبه والحكيم الترمذي في نوادره وغيره من سادات الامة الذين لا يتصور
اجتماعهم على الكذب والاجتراء بمجرد الاخبار النقلية حاشاهم عن ذلك واخرج الامام
اليافعي في كتاب روض الرياحين في حكايات الصالحين انه وردت حكايات كثيرة عن المشائخ
انهم رافقوه وصاحبوه وحكوا عنه ما لا يحصى ويستغنى عن ذكرها واخرج السيوطي في تفسير
سورة الكهف في الدر المنثور اخبارا واما من توقف في وجوده وتردد في حياته فلاكتفائه
بمجرد الاخبار الضعيفة عنده وسئل البخاري عن الخضر والياس هل هما في الاحياء فقال كيف
يكون ذلك وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبقى على راس المائة ممن هو اليوم
على وجه الارض احد ـ وقال الله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ـ اقول ـ وبالله التوفيق
هذا الكلام جار على الاكثر من اطلاق الجزء على الكل لان النادر من يعيش فوق المائة ولا
حكم للنادر في الاطلاق الكلي لانه عاش كثير من الصحابة وتابعيهم فوق المائة الى قريب المائتين
منهم سلمان ومعدي بن كرب وابي طفيل وكانوا موجودين في ذلك الزمان عند وقت اخباره
صلى الله عليه وسلم ولا شك عند احد ان العمر الطبيعي مائة وعشرون سنة اذا سلم
الطبع من الآفات عاش بمقتضى الاستعداد مقدار ذلك ولكن كل شئ بقضائه وقدره
واما من قال من العلماء لا يجوز ان يكون الخضر باقيا لانه لا نبي بعد نبينا فلا عبرة لكلامه ـ
لانه (ان ثبت انه نبي قائله) لم ينبأ بعده بل قبله كعيسى عليه السلام وذكر الشيخ في
بعض كتبه انه يظهر مع اصحاب الكهف في آخر الزمان عند ظهور المهدي ويستشهد
ويكون من افضل شهداء عساكر المهدي كما وردت الاشارة اليه في الخبر النبوي .
وورد في حياته احاديث كثيرة من طريق الآحاد اخرجها السيوطي في الجامع الكبير
والصغير يبلغ اجتماعها حد الصحيح عند اهل الفن والاختلاف ايضا في حياة الياس مع

الخضر علیہما السلام و اما معتقد المحققین من اهل الکشف والکرامات انهما فی الوجود حیاة ابقاهما الله تعالیٰ لعبادة لحکمة ربانیة یعرفها العارفون و یطلع علیها الکاملون و المشهور فی نسبه انه من ابناء الملوك زهد فی ملکه و فی محاضرة السیوطی. و فی تواریخ مصر ایضا ان الخضر هو ابن فرعون آمن بموسیٰ علیه السلام و قیل ابن خالة ذی القرنین کان فی سفره معه و شرب من ماء الحیاة فامد الله تعالیٰ عمره الی الوقت المعلوم والمشهور المعوّل علیه عند اصحاب التحقیق والله اعلم. کذا فی خواتیم الحکم لعلی دده المولوی رح ص۱۸۰

## حکایة

روی ابو نعیم عن ابی الحسن بن مقسم عن ابی محمد الحریری سمعت ابا اسحاق الرسائی یقول رأیت الخضر فعلمنی عشر کلمات و احصاها بیده اللهم انی اسألك الاقبال علیك والاصغاء الیك والفهم عنك والبصیرة فی امرك والنفاذ فی طاعتك والمواظبة علی ارادتك والمبادرة الی خدمتك وحسن الادب فی معاملتك والتسلیم والتفویض الیك کذا فی الاصابة ص۴۵۵ ج۱. من ترجمة الخضر علیه السلام. قوله نام الغلیّم هذا هو محل الترجمة فان هذا الکلام صدر منه صلی الله علیه وسلم بعد العشاء علی سبیل المؤانسة ثم ان هذا الحدیث اخرجه المصنف بطریق آخر فی کتاب التفسیر بلفظ بت فی بیت میمونة فتحدث رسول الله صلی الله علیه وسلم مع اهله ساعة و بهذا یظهر المناسبة بالترجمة اتم الظهور

## باب حفظ العلم

ای باب فی التحریض والتحریص علی حفظ العلم و ضبطه المقصود به الحث علی حفظ العلم والاجتهاد فیه وانه لا یتیسر الا بالتقلل من الدنیا و ایثار طلب العلم علی طلب المال و لا یبعد ان یکون اشارة الی جواز السمر والسهر لحفظ العلم فان ابا هریرة رض کان یشتغل فی اول اللیل بحفظ الحدیث و استحضاره لمحفوظاته من الاحادیث فکان یمضی علیه جزء کبیر من اول اللیل فلم یکن یستطیع ان یقوم آخر اللیل فامره النبی صلی الله علیه وسلم بان یوتر قبل ان ینام والله اعلم. قوله بشبع بطنه و یحتمل ان یکون المراد بالبطن البطن الباطنی فقد کان یملأه ابو هریرة رض بالحدیث الذی کان یسمعه من النبی صلی الله علیه وسلم والظاهر ان معناه انه کان قانعا بالقوت الذی یشبع بطنه و کان یلازم النبی صلی الله علیه وسلم و کان لا یشتغل بالتجارة ولا بالزراعة و کان فارغا عن هم المعاش و انما کان همه حضور مجلس النبی صلی الله علیه وسلم فحضر مالم یحضروا و شاهد مالم یشاهدوا و سمع مالم یسمعوا و حفظ مالم یحفظوا فهذا سبب کثرة روایاته. قوله حفظت من رسول الله صلی الله علیه وسلم وعائین ای نوعین من العلم الاول علم الشرائع والاحکام فهذا قد بلغته والثانی علم الفتن و اخبار الکوائن من امراء الجور و اسامیهم فهذا العلم

لم اذکرہ للناس ولم اخبرھم بہ لان تبلیغہ لیس بواجب فکان ابو ھریرۃ یکنی عن بعضھم ولم یصرح بہ خوفا علی نفسہ منھم کقولہ اعوذ باللہ من رأس الستین وامارۃ الصبیان یشیر الی امارۃ یزید بن معاویۃ فانہا کانت سنۃ ستین وقد استجاب اللہ دعاء ابی ھریرۃ فمات قبلہا بسنۃ قال الحافظ العسقلانی وفی المستدرک للحاکم حدیث زید بن ثابت قال کنت انا وابو ھریرۃ وآخر عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ادعوا فدعوت انا وصاحبی وامّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم دعا ابو ھریرۃ فقال اللھم انی اسألت مثل ما سألک صاحبای واسألک علما لا ینسی فامّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلنا ونحن کذلک یا رسول اللہ فقال سبقکما الغلام الدوسی کذا فی فتح الباری۔

## باب الانصات للعلماء

ای السکوت والاستماع لما یقولہ العلماء فان الاستماع والانصات معینین فی الحفظ کما نقل عن ابن عباس فی تفسیر قولہ تعالی لا تحرک بہ لسانک لتعجل بہ ان علینا جمعہ وقرآنہ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ ای استمع لہ وانصت وبھذا تظھر مناسبتہ بباب حفظ العلم

## باب ما یستحب للعالم اذا سئل ای الناس اعلم فیکل العلم الی اللہ تعالٰی

ای فی بیان ان المستحب للعالم اذا سئل ای شخص من الاشخاص اعلم من غیرہ ان یفوض العلم الی اللہ العلیم الحکیم الخبیر فان نسبۃ العلم الی نفسہ خلاف الادب ولذا استحسن العلماء ان یقول عند الجواب او یکتب عند انتہاء الکتاب واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم قولہ قلت لابن عباس ان نوفا البکالی یزعم ان موسی ای صاحب الخضر الذی قص اللہ عنہما فی سورۃ الکہف لیس ھو موسی بنی اسرائیل وانما ھو موسی آخر وھذا اختلاف آخر وھو التماری فی ان صاحب الخضر ھو موسی بنی اسرائیل او موسی آخر وقد سبق ان التماری کان فی صاحب موسی ھل ھو خضر او رجل آخر فھھنا تماریان وکلاھما صحیحان والاختلاف باعتبار الرجلین نعم رجل کان فی موسی ومع رجل آخر کان فی صاحب موسی فلا وھم فی الروایۃ ولا اضطراب قولہ کذب عدو اللہ قال الکرمانی فان قلت کیف یکون عدو اللہ وھو مؤمن وکان عالما فاضلا اماما لاھل دمشق قلت قال العلماء ھو علی وجہ التغلیظ والزجر عن مثل ذلک لا انہ کان یعتقد انہ عدو اللہ ولدینہ حقیقۃ وانما قالہ ابن عباس فی حالۃ الغضب مبالغۃ فی انکارہ وفی حالۃ الغضب تطلق الالفاظ ولا یراد بہا حقائقہا لذلک قولہ ھو اعلم منک ای فی بعض العلوم وقول موسی ایضا صحیح بالنظر الی بعض العلوم فلا یلزم الکذب فی کلامہ وھذا ھو مقتضی کلام الخضر الذی سیجیئ واللہ اعلم کذا فی حاشیۃ السندی رح۔

---

علہ ای بیان خاموشی سامعان از جہت علماء یعنی برائے استفادۂ علوم ایشان تیسیر القاری ص ۱۲۰ ج ۱۔

قوله فجاءت عصفور فوقع على حرف السفينة المقصود منه مجرد التمثيل والتشبيه في القلة والحقارة والا فان نسبة الرشحة الى البحر نسبة المتناهي الى المتناهي واما النسبة الى علم الله فانها نسبة المتناهي الى غير المتناهي ـ قوله فخرقها لتغرق اهلها قال القرطبي وفي التفسير عن ابي العالية لم يرالخضر حين خرق السفينة غير موسى وكان عبدالا تراه الاعين الا عين من اراد الله له ان يريه ولو راه القوم لمنعوه من خرق السفينة وكذلك لم يره اى الغلام الذي قتله الخضر) الا موسى ولو رأوه لحالوا بينه وبين الغلام انظر ص۱۹ ج۱۱ وص۲۰ ج۱۱ من تفسير القرطبي

## حكاية

وكتب ابن عباس الى نجدة الحروري حين سأله عن قتل الخضر الغلام لو كان عندك علم بحال الاطفال والمآل لجاز لك ايضا قتل الغلام (شيخ الاسلام ص۱۸۵ ج۱)

قوله تعالى سانبئك بتاويل مالم تستطع عليه صبرا تاويل الشئ مآله اى قال له انى اخبرك لم فعلت ما فعلت وقيل في تفسير هذه الآيات التي وقعت لموسى مع الخضر انها حجة على موسى وعجباله وذلك انه لما انكر خرق السفينة نودى ياموسى اين كان تدبيرك هذا وانت في التابوت مطروحا في اليم فلما انكر امر الغلام قيل له اين انكارك هذا من وكزك القبطي وقضائك عليه فلما انكر اقامة الجدار نودى اين هذا من رفعك حجر البئر لبنات شعيب دون اجر كذا في تفسير القرطبي ص۳۳ ج۱۱ ـ وبالجملة ان جميع ما فعله الخضر عليه السلام كان بوحي الله وامره سبحانه بدليل قوله وما فعلته عن امرى وان كان الهاما فالالهام ايضا معتبر اذا لم يخالف الشرع وفي الحديث المشهور استفت قلبك وان افتاك المفتون واتفق العلماء والاولياء ان الاحكام الالهية لا تعلم الا بواسطة الانبياء الكرام ومن ادعى طريق المعرفة غير طريق الانبياء فهو زنديق وملحد وكانه يثبت النبوة والوحي بعد خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم ـ

## بَابُ مَنْ سَأَلَ وَهُوَ قَائِمٌ عَالِمًا جَالِسًا

قوله عالما هو مفعول سأل وجالسا صفة عالما والمراد بيان جواز السؤال في الحالة المذكورة مراده ان العالم الجالس اذا سأله شخص قائم لايعد من باب من احب ان يتمثل له الرجال قياما بل هذا جائز بشرط الامن من الاعجاب قاله ابن المنير ـ كذا في فتح الباري وقال شيخ الهند رح اشار به الامام البخاري الى انه لا يجب على السائل البروك على ركبتيه عند الامام او العالم او المحدث كما مر بل يجوز له السؤال قائما عند الحاجة والله اعلم ـ و مطابقة الحديث للترجمة في قوله وما رفع اليه رأسه الا انه (اى السائل) كان قائما قال شيخنا السيد الانور مراد الترجمة ان السائل اذا كان قائما والمسئول عنه جالسا فهل يجوز السؤال والاستفتاء في مثل هذه الحالة لان مثل هذه الحالة يشعر بعدم الاهتمام بالفقه والتعلم

وقلة الغاية وقد روى عن مالك مايدل على انه كان يكره التحديث فى مثل هذه الحالة لايهامه قلة الادب والنبى صلى الله عليه وسلم لا يقاس عليه غيره

## باب السؤال والفتيا عند رمى الجمار

اى فى بيان جواز السؤال اى الاستفتاء عند اشتغال العالم بعبادة غير مانعة عن الجواب مراده ان اشتغال العالم بالطاعة لا يمنع من سئل الله من العلم مالم يكن مستغرقا فيها وان الكلام فى الرمى وغيره من المناسك جائز وقال ابن بطال معنى هذا الباب انه يجوز ان يسأل العالم عن العلم ويجيب وهو مشتغل فى طاعة الله لا يترك الطاعة التى هو فيها الا الى طاعة اخرى والله اعلم۔

## باب قول الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا

اى باب فى بيان سبب نزول ذلك (ت) والمقصود انه لا يجوز للعالم ان يفتخر بعلمه لان العالم مهما بلغ من العلم الذروة العليا لكن لا يمكن ان يزيد علمه على جهله فان علمه محدود ومتناه وجهله غير محدود وغير متناه بالفعل وهذا معنى قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا اى ما اوتيتم من خزانة العلم الاعلما قليلا وهو مايكون مستفادا بالعقل والحواس ولا يخفى انه قليل جدا واما الامور التى لا يدركها العقل ولا الحس فهى اكثر واكثر من ان تعد وتحصى والروح ايضا من الامور الالهية التى لا يدركها العقل ولا الحس۔ لا يمكن معرفة كنهه وحقيقته وانما يدرك من الروح انه مدبر للبدن وشئ يحيى به الجسد اذا تعلق به ويموت اذا خرج من الجسم وانقطع تعلقه منه فلا يمكن ان يعرف الروح اكثر من هذا والله اعلم۔ اختلف اهل التاويل فى الروح المسئول عنه فقال بعضهم هو جبريل لانه الروح الامين وروح القدس وذهب اكثر اهل التاويل الى انهم سألوه عن الروح الذى يكون به حياة الجسد وتدبير البدن وهو الاظهر لان الروح بمعنى الملك لا يعرفه الا اهل العلم فينبغى ان يحمل لفظ القرآن على ما هو المتعارف بين العرب والمتعارف عندهم هو روح الانسان ثم اختلف اصحاب هذا القول فقيل الروح هو النفس الداخل والخارج وذهب جمهور المتكلمين الى ان الروح جسم لطيف سار فى البدن سريان ماء الورد فيه اجرى الله سبحانه وتعالى عادته بان الحياة لا تكون مع فقده قال البزدوى وهو قول عامة اهل السنة والجماعة انه جسم لطيف وبه

---

علـه اى داده نشده اید مردم از علم مگر اندکے استفاده می کنند آنرا بواسطہ حواس خود و اکتساب عقل مر علوم نظری را بدیہیات است که مستفاد از احساس جزئیات اند و بسی چیز ہا است که حس آنرا درک نکند و نہ چیزے از احوال آنرا که معرفت ذات اند و روح ازین قبیل است که معرفت ذاتش و ممکن نیشود مگر بعوارض که تمیز دہند او را از انچه مشتبہ است بدان شرح شیخ الاسلام صـ۱۸۸ ج ۱۔

قال الاشعری والدلیل علیه قوله تعالیٰ فنفخنا فیها من روحنا ونحو ذلك من الآیات والنفخ لا یتحقق الا فی الاجسام اللطیفة - وقال تعالیٰ فلولا اذا بلغت الحلقوم وانتم حینئذ تنظرون والمراد منه الجسم فان العرض لا یتحقق منه الفعل لکنه ریح مخصوص والله تعالیٰ اعلم بکل شیٔ کذا فی اصول الدین ص۲۲۴ وللروح صورة لطیفة علی صورة الجسم لها عینان واذنان ویدان ورجلان فی داخل الجسم یقابل کل جزء منه عضو نظیره فی البدن وقد ابهم الله تعالیٰ امر الروح وترك تفصیله لیعرف الانسان علی القطع عجزه عن علم حقیقة نفسه مع العلم بوجودها واذا کان الانسان فی معرفة نفسه هکذا کان بعجزه عن ادراك حقیقة الحق اولیٰ وحکمة ذلك تعجیز العقل عن ادراك معرفة مخلوق مجاور له دلالة علی انه عن ادراك خالقه اعجز وقوله تعالیٰ وما اوتیتم من العلم الا قلیلا ای فاجعلوا حکم الروح من الکثیر الذی لم تؤتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار راجع فتح الباری ص۳۰۱ ج۸۔ من کتاب التفسیر وتفسیر القرطبی ص۳۲۴ ج۱۰ من سورة الاسراء۔

## بیان الفرق بین الروح والنفس

واختلف هل الروح والنفس واحد ام لا والاصح انهما متغایران فان النفس الانسانیة هی الامر الذی یشیر الیه کل واحد منا بقوله انا واکثر الفلاسفة لم یفرقوا بینهما قالوا النفس هو الجوهر البخاری اللطیف الحامل لقوة الحیاة والحس والحرکة الارادیة ویسمونها الروح الحیوانیة وهی الواسطة بین القلب الذی هو النفس الناطقة وبین البدن کذا فی عمدة القاری وقال السهیلی وقد روی ابو عمر فی التمهید حدیثا یدل علی خلاف من ذهب فی ان النفس هی الروح لکن علله فیه ان الله خلق آدم وجعل فیه نفسا وروحا فمن الروح عفافه وفهمه وحلمه وسخاؤه ووفاؤه ومن النفس شهوته وطیشه وسفهه وغضبه ونحو هذا وهذا الحدیث معناه صحیح اذ لا یصح نقله ولم یصح وسبیلك ان تنظر فی کتاب الله اولا لا الی الاحادیث التی تنقل مرة بالمعنیٰ ومرة علی اللفظ وتختلف فیها الفاظ المحدثین فنقول قال الله تعالیٰ فاذا سویته ونفخت فیه من روحی ولم یقل من نفسی وکذلك قال ثم سواه ونفخ فیه من روحه ولم یقل من نفسه ولا یجوز ایضا ان یقال هذا ولا خفاء بما بینهما من الفرق فی الکلام وذلك یدل علی ان بینهما فرقا فی المعنی وبعکس هذا قوله سبحانه تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسك ولم یقل تعلم ما فی روحی ولا اعلم ما فی روحك ولا یحسن هذا القول ایضا بقوله غیر عیسیٰ ولو کانت النفس والروح اسمین لمعنی واحد کاللیث والاسد لصح وقوع کل واحد منهما مکان صاحبه وکذلك قوله تعالیٰ یقولون فی انفسهم ولا یحسن فی الکلام یقولون فی ارواحهم وقال تعالیٰ ان تقول نفس ولم یقل ان تقول روح ولا یقوله عربی فاین اذا کون النفس والروح بمعنی واحد لولا الغفلة عن تدبر کلام الله تعالیٰ ولکن بقیت دقیقة یعرف منها السر والحقیقة ولا یکون بین القولین اختلاف متباین ان شاء الله فنقول بالله التوفیق

الروح مشتق من الريح وهو جسم هوائي لطيف به تكون حياة الجسد عادة اجراها الله تعالى لان العقل يوجب الا يكون للجسم حياة حتى ينفخ فيه ذلك الروح الذي هو في تجاويف الجسد كما قال ابن فورك وابو المعالي وابو بكر المرادي وسبقهم الى نحو منه ابو الحسن الاشعري ومعنى كلامهم واحد ومتقارب كذا في الروض الانف ص۱۹۷ ج اول۔

قوله سئلوه عن الروح اي لا تسألوه لئلا يجيئ بشيء تكرهونه لانهم كانوا يعلمون ان الانبياء السابقين لما سئلوا عن الروح سكتوا عن بيان حقيقته واجابوا بهذا الجواب اي هو من امر ربي۔ فان اجاب النبي الاكرم صلى الله عليه وسلم بما اجاب به الانبياء كان سببا لكراهتهم وندامتهم ويكون هذا السكوت ايضا علامة اخرى لنبوته وانتم تكرهونها قوله فسكت اي رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سألوه قال ابن مسعود فقلت انه يوحى اليه فقمت حتى لا اكون مشوشا عليه او فقمت حائلا بينه وبينهم فلما انجلى عنه اي فلما انكشف عنه اثر الوحي الذي كان يتغشاه عند نزوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتوا من العلم الا قليلا اعلم انه قد كثر اختلاف العلماء والحكماء قديما وحديثا في بيان حقيقة الروح وماهيته والذي اعتمد عليه عامة المتكلمين من اهل السنة والجماعة انه جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد باق من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تحلل ولا تبدل حتى اذا قطع جسم عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء ولهذا وصف بالخروج والقبض وبلوغ الحلقوم وهذه صفة الاجسام لا المعاني وهذا هو المختار عند امام الحرمين والغزالي والرازي وغيرهم من المحققين وقال بعض مشائخنا هو جسم لطيف متصور على صورة الانسان داخل الجسم والانسان في الاصل هو الروح وهذا البدن لباسه وقالت السادة الصوفية قد الف الله تعالى بين الروح والنفس فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة وجعل بينهما تعاشقا فما داما في البدن كان حيا يقظان وان فارقه بالكلية فالبدن ميت وان فارقه لكن لا بالكلية بل يبقى تعلقه بالبدن من وجه فالبدن نائم وعند الاطباء الروح هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحياة والحس والحركة السارية في البدن وقيل الروح هو عين الحياة وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة وقيل قوة في القلب مبدأ للحيوة وقيل هي جزء لا يتجزى من اجزاء الدماغ وقالت الفلاسفة الروح جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو المختار عند جمهور الحكماء والله سبحانه تعالى اعلم۔

---

ملہ بپرسید این سائل حقیقت روح کہ چیست حقیقت روح کہ در حیوان است مروی است کہ یہود گفتہ قریش را کہ تفسیر می کنند روح را اینی نیست چہ در تورات نیز مبہم بودہ پس سکوت و ابہام دلیل نبوت می دانستند و قول بعض کہ پرسید کہ تا نیاید چیزے کہ مکروہ می دارید ناظر بدان ست شیخ الاسلام ص۱۸۷ ج ا۔

## بَابُ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاِخْتِيَارِ مَخَافَةَ اَنْ يَقْصُرَ فَهْمُ بَعْضِ النَّاسِ فَيَقَعُوْا فِىْ اَشَدَّ مِنْهُ

اى فى بيان انه يجوز ترك بعض الشئ المختار وترك الاعلام والاخبار به مخافة ان يقع الناس لقصور فهمهم فى اشد واعظم منه وفى نسخة فى اشر منه بالراء وفى اخرى فى شرمنه بالراء وحذف الهمزة - والحاصل انه يجوز العمل بالمرجوح مع العلم بالراجح اذا كانت فيه مصلحة دينية لا دنيوية او سياسية وبالجملة فيه اشارة الى رعاية فهم العوام وصيانتهم عن الوقوع فى المغلطة كما ان النبى صلى الله عليه وسلم ترك هدم الكعبة لكونهم قريبى العهد بالكفر فكذلك لا ينبغى للعالم العارف ان يبين مسئلة وحدة الوجود والشهود لمن لم يكن اهلاً له -

## بَابُ مَنْ خَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُوْنَ قَوْمٍ كَرَاهِيَةَ اَنْ لَّا يَفْهَمُوْا

هذه الترجمة قريبة من الترجمة السابقة لكنها فى الاقوال والسابقة فى الافعالات. والمقصود ان العلم وان كان عاما لا يخص به الشريف دون الوضيع ولكن ينبغى ان يخص من له فهم واهلية ولا يبذل المعنى اللطيف لمن لا يستاهله فان وضع العلم فى غير اهله كتقليد الخنازير الجواهر واللالى والفرق بين البابين ان الباب الاول كان فى بيان ترك المختار العملى وهذا فى بيان ترك المختار العلمى او ان الباب الاول كان فى بيان الفرق بين الفطن الذكى والبليد الغبى وهذا فى بيان الفرق بين الشريف والوضيع والله اعلم. قوله الا حرمه الله على النار ليس المقصود به ان هذه الكلمة كافية فى النجاة عن النار ولا حاجة الى الاعمال الصالحة بل المقصود به الدخول فى الايمان والاسلام وانما خص هذه الكلمة بالذكر لانها اساس واصل اصيل للاعمال كلها كالاصل للشجرة فذكر الاصل والمراد به المجموع من الاساس والبناء ولا يبعد ان يقال ان الشارع طبيب روحانى يذكر خواص الادوية الروحانية وكما ان الطبيب تارة يذكر خواص المفردات وتارة خواص المركبات ومعلوم ان مزاج المفرد غير مزاج المركب فالمقصود من هذا الحديث بيان خاصية هذه الكلمة ومزاجها المفرد فهذه الكلمة بنفسها موجبة لتحريم النار واما مزاج هذه الكلمة وخاصيتها عند انضمامها مع الاعمال فينبغى ان تطلب معرفتها من نصوص اخر وانما ينكشف مزاجها المركب يوم القيامة عند الحساب هكذا افاد ناشيخنا السيد الانور قدس الله سره وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة قتات ولا نمام فالمقصود به بيان خاصية النميمة فى حد ذاتها وبانفرادها واما اذا اجتمعت النميمة مع الاعمال الصالحة الاخر فحكمها غير هذا الحكم فكذلك المقصود بهذا الحديث بيان خاصية الايمان صراحة وبيان خاصية الكفر اشارة

وضمنا فالمعصیۃ مع الایمان کالدنس والوسخ یمکن ازالتہ بالصابون واما الکفر مع الحسنات فہو کالدوث المفضض او المذھب لایمکن غسلہ بالصابون۔

## باب الحیاء فی العلم

ای حکم الحیاء فی تحصیل العلم وتعلمہ والمقصود ان الحیاء منقسم الی محمود ومذموم فالمحمود منہ ھو الحیاء فی العلم والمذموم منہ ھو الحیاء من العلم اشار البخاری بھذا الی التوفیق بین الاحادیث المختلفۃ فی الحیاء فحدیث ابن عمر یدل علی حسن الحیاء وحدیث عائشۃ رض علی قبحہ فقسمہ المصنف علی الحالات فجعلہ حسنا فی بعض الاحوال وقبیحا فی بعضہا واللہ اعلم۔ وقال السندی قولہ باب الحیاء فی العلم معناہ لاینبغی ومثلہ لایسمی حیاء شرعیا بل ضعفا فلاینافی الحیاء من الایمان ویفہم ان الحیاء فی العلم لاینبغی من حدیث ابن عمر بسبب قول عمر رضی اللہ عنہما واللہ اعلم والاظہر ان یقال ان مراد البخاری بھذا الباب ان الاولی والافضل للطالب ان یجمع بین الحیاء والعلم ان امکنہ ذلک کما جمع علی رضی اللہ عنہ بین العلم والحیاء حیث استحیی وامر غیرہ بالسؤال واللہ اعلم۔

## باب من استحیی فامر غیرہ بالسؤال

ای فی بیان من استحیی ان یسأل بنفسہ من العالم فامر غیرہ بالسؤال والاستفتاء ای ھو جائز لحصول اصل الغرض من السؤال ولیس بداخل فی الاستحیاء من الحق والحیاء المانع من التفقہ فی الدین واللہ اعلم۔

## باب ذکر العلم والفتیا فی المسجد

ای فی بیان جواز ذلک وان ادت المباحثۃ الی رفع الاصوات۔ (ت) اشار بھذہ الترجمۃ الی الرد علی من توقف فی القاء العلم والفتیا فی المسجد لما یقع فی المباحثۃ من رفع الاصوات فنبہ علی الجواز کذا فی فتح الباری۔ والاظہر ان مرادہ ان المسجد وان بنی للصلاۃ لکنہ یجوز فیہ مذاکرۃ العلم اذا لم یشوش علی المصلین لان العلم والفتیا ایضا من امور الآخرۃ واللہ اعلم۔

## باب من اجاب السائل باکثر مما سالہ

ای لایخرج بذلک عن قول الاصولیین یجب مطابقۃ الجواب للسؤال اذ لیس المراد بہا عدم الزیادۃ بل ان یکون الجواب مفیدا للحکم ولو بزیادۃ (ت) غرضہ ان الزیادۃ فی

---

ملہ کسی کہ جواب داد سائل را بزیادت از انچہ وی پرسیدہ پس اگر جواب عام باشد بہ نسبت سؤال جائز باشد وعموم آن معتبر ومعمول گردد۔ شیخ الاسلام صـ ۱۹۲ ج ۱-

الجواب امر حسن لاسيما اذا كانت الزيادة تتمة وتكملة لاصل الجواب غير اجنبية عن السؤال فان قوله صلى الله عليه وسلم فان لم يجد النعلين الخ - زيادة في الجواب لان السائل سال عن حالة الاختيار فزاد النبي صلى الله عليه وسلم حكم حالة الاضطرار او ان السؤال كان عما يلبس المحرم والجواب جاء ببيان مالا يلبس صريحا وما يلبس ضمنا والحاصل ان الجواب ان كان اعم من السؤال جاز ذلك وكان عمومه معتبرا ومعمولا به تذ نعم بعون الله تعالى وحسن توفيقه شرح ابواب العلم وتراجمه فالحمد لله رب العالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين-

۷ ذی الحجة الحرام سنہ ۱۳۷۳ ہجری - یوم الاحد جامعہ اشرفیہ لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم

# كتاب الوضوء ـــــ كتاب الطهارة

اى هذا كتاب فى ذكر احكام الوضوء وشرائطه وصفته ومقدماته وفى نسخة كتاب الطهارة وهى لكونها اعم من الوضوء انسب بالابواب الآتية وقدمها على الصلاة لانها شرط لها والشرط مقدم على المشروط طبعا فقدم عليه وضعا۔ والوضوء فى الاصل النور والوضاءة وقد اخبرت الشريعة بوضاءة اعضاء الوضوء يوم القيامة ونقل ابن عبد البر اتفاق اهل السير على ان غسل الجنابة انما فرض على النبى صلى الله عليه وسلم وهو بمكة كما فرضت الصلاة وانه لم يصل قط الا بوضوء قال وهذا مما لا يجهله عالم وقال الحاكم فى المستدرك واهل السنة بهم حاجة الى دليل الرد على من زعم ان الوضوء لم يكن قبل نزول آية المائدة ثم ساق حديث ابن عباس دخلت فاطمة على النبى صلى الله عليه وسلم وهى تبكى فقالت هؤلاء الملأ من قريش قد تعاهدوا ليقتلوك فقال ائتونى بوضوء فتوضأ الحديث واخرج ابن لهيعة فى المغازى ان جبريل علم النبى صلى الله عليه وسلم الوضوء عند نزوله عليه بالوحى وهو مرسل ووصله احمد كذا فى فتح البارى فالوضوء باعتبار المشروعية مكى وباعتبار نزول الآية مدنى۔ ويدل لذلك ما روى عن زيد بن حارثة عن النبى صلى الله عليه وسلم ان جبرائيل اتاه فى اول ما اوحى اليه فعلمه الوضوء والصلاة فلما فرغ من الوضوء اخذ غرفة من الماء فنضح بها فرجه رواه احمد والدار قطنى فهذا صريح ان الوضوء نزل حكمه مع الصلاة فى ابتداء البعثة

## بَابُ مَا جَاءَ فِى قَوْلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ الخ

اى ما جاء فى تفسيره وافتتح بهذه الآية للتبرك او لاصالتها فى استنباط مسائله وان كان حق الدليل ان يؤخر عن المدلول۔ قال ابو عبد الله اى البخارى وبين النبى صلى الله عليه وسلم ان فرض الوضوء مرة مرة غرضه من لفظ بين الاشارة الى ان المامور فى الآية هو ايقاع الفعل مرة واحدة لانه الاقل المقطوع به ولان الامر بالشئ انما يقضى ايجاده فى الجملة ولان الامر بالشئ لا يقتضى المرة ولا التكرار بل هو محتمل لهما فبين النبى صلى الله عليه وسلم ان المراد منه المرة حيث غسل مرة واكتفى بها اذ لو لم يكن الفرض الا مرة واحدة لم يجز الاجتزاء بها والغرض من قوله توضأ مرتين وثلاثا الاشارة الى ان الزيادة عليها مندوب اليها والله اعلم

كذا فى الكوكب الدرارى

والكوثر الجارى

## بَابُ لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ

هو بضم الطاء المهملة والمراد به ما هو اعم من الوضوء والغسل وهذه الترجمة لفظ حديث رواه مسلم وغيره لكن ليس على شرطه ولذا ذكره في الترجمة واورد في الباب ما يقوم مقامه (رفع) وقال القاضي عياض هذا الحديث نص في وجوب الطهارة۔

## بَابُ فَضْلِ الْوُضُوْءِ وَالْغُرُّ الْمُحَجَّلُوْنَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوْءِ

لما ذكر في الباب السابق عدم قبول الصلاة الا بالوضوء ذكر في هذا الباب فضل الوضوء الذي يحصل به القبول ويفضل به على غيره من الامم (ع) وقوله فضل الوضوء بالجر على الاضافة وقوله والغر المحجلون بالرفع ووجهه انه يكون الغر مبتدأ وخبره محذوف اي مفضلون على غيرهم او نحوه او يكون من آثار الوضوء خبره اي الغر المحجلون منشأهم آثار الوضوء ويحتمل ان يكون مرفوعا على سبيل الحكاية مما ورد في الحديث وفي رواية الاصيلي وفضل الغر المحجلين وهو ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم ان امتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل ذهب كثير من اهل العلم من الحنفية والشافعية الى استحباب اطالة الغرة واحتجوا بهذا الحديث ثم اختلفوا في القدر المستحب في التطويل في التحجيل فقيل الى المنكب والركبة وقد ثبت ذلك عن ابي هريرة وابن عمر وقيل الى نصف العضد والساق وذهب طائفة من اهل العلم الى انه لا تستحب الزيادة على الكعب والمرفق لقوله صلى الله عليه وسلم من زاد على هذا فقد اساء وظلم - وهذا هو المنصوص في القرآن الكريم وسائر النصوص وانه هو المتوارث المعمول به من السلف الى الخلف ولانه يجب رعاية الحد ود التي حدها الشارع - ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه قال الحافظ العيني رحمه الله تعالى ما حاصله ان الحديث الذي تمسكوا به فتمسكهم مبني على ان يكون قوله فمن استطاع منكم الى آخره ايضا من الحديث المرفوع مثل السابق - وهو ممنوع لما قد ذهب بعض اهل العلم الى ان الحديث المرفوع قد انتهى الى قوله من آثار الوضوء - واما قوله فمن استطاع منكم الخ فليس من الحديث المرفوع بل هو من قول ابي هريرة مدرج في آخر الحديث ويدل على ذلك انه قد رواه احمد رح من طريق فليح عن نعيم وفي آخره قال نعيم لا ادري قوله من استطاع الى آخره من قوله عليه الصلاة والسلام او من قول ابي هريرة رضي الله عنه وقد روى هذا الحديث عشرة من الصحابة وليس في رواية واحد منهم هذه الجملة وكذا رواه جماعة عن ابي هريرة وليس في رواية واحد منهم غير ما وجد في رواية نعيم فهذا كله امارة الادراج والله اعلم - وقال الشيخ تقي الدين

القشيري ليس في الحديث تقييدا ولا تحديد المقدار ما يغسل من العضدين والساقين وقد استعمل ابو هريرة الحديث على اطلاقه وظاهره من طلب اطالة الغرة فغسل الى قريب من المنكبين ولم ينقل ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا كثر استعماله عن الصحابة والتابعين فلذلك لم يقل به الفقهاء انتهى۔ كذا في عمدة القاري والاظهر عندي ان التطويل في الغرة والتحجيل راجع الى الاسباغ في الوضوء والتكميل دون المجاوزة عن الحدود التي وردبها التنزيل وتحصل هذه الاطالة - بزيادة شئ على المقدار المحدود وهكذا كان عمل جمهور الصحابة والتابعين كانوا يطيلون الغرة بزيادة شئ يسير على المحدود وهكذا ينبغي لان فيه المحافظة على الحدود الا ترى الى قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقدموا رمضان بصوم يوما ويومين۔ ولا يزال امتي بخير ما عجلوا الفطر واخروا السحر وما ذلك الا لمراعاة الحدود والنهي عن الغلو والافراط واما ما كان يفعله ابو هريرة فانما كان يفعله لحال غلبت عليه من شدة الحرص على اطالة الغرة والتحجيل ولذا كان يفعله سرا لا علانية كما يدل عليه ما رواه مسلم ففيه انتم هنا يا بني فروخ فدل ذلك ان ابا هريرة انما كان يفعل هذا الوضوء في الخلوة والاختفاء عن اعين الناس ولم يرد انهم يرونه فلذا قال انتم هنا يا بني فروخ وخلاصة الكلام ان اطالة الغرة مستحبة كما جاءت به الاحاديث لكن لا ينبغي فيه المبالغة والمجاوزة عن الحدود التي حدها الله ورسوله وان فعل ذلك احيانا فلا ينبغي ان يفعله امام العوام لئلا يقعوا في الغلط والاشتباه ولذا كان ابو هريرة يفعله سرا لا علانية وانما كان ابو هريرة يفعله لحال غلبت عليه وهو شوق تنور اعضاءه يوم القيامة وصاحب الحال يعذر ولا يقتدى به ولذا كان ابو هريرة يفعله سرا لئلا يقتدى به احد واجاب القائلون باستحباب التطويل في الغرة والتحجيل عن تمسكهم بقوله صلى الله عليه وسلم من زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم۔ بان هذا الاستدلال فاسد لان المراد به الزيادة في عدد المرات والنقص عن الواجب لا للزيادة في تطويل الغرة والتحجيل

## فائدة

اعلم ان الغرة والتحجيل من خصائص هذه الامة لئلا تلتبس هذه الامة يوم القيامة بسائر الامم۔ فمن لم يكن له وضوء لا يكون له غرة وتحجيل فلا يبعد ان يلتبس بالامم السابقة ويحرم عن الكوثر واما اصل الوضوء فلا يختص بهذه الامة لما سيأتي في هذا الكتاب من وضوء سارة عند مرورها على جبار مصر۔ ووضوء جريج الراهب - وفي الحديث هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي۔

## فائدة اخرى

قال شيخنا السيد الانور كانت الصلاة في بني اسرائيل لكنها كانت مقيدة بالبيع والكنائس

ولم تكن موزعة على الاوقات الخمس وايضا كانت فرضت عليهم صلاتان - وفرضت علينا خمس صلوات في خمس اوقات مختلفة

# بَابٌ لَا يَتَوَضَّأُ مِنَ الشَّكِّ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ

قال السندي اى لا يلزمه الوضوء الا انه لا ينبغي له ان يتوضأ نعم اذا كان في الصلاة فلا ينبغي له افساد الصلاة كما هو مقتضى الحديث اهـ - والحاصل انه لا يجب الوضوء بالشك حتى يستيقن بالحدث

# بَابُ التَّخْفِيفِ فِي الْوُضُوْءِ

اى هذا باب في بيان جواز التخفيف في الوضوء (ع) المراد بالتخفيف انه لم يتأت فيه على دأبه وليس المراد به التخفيف في غسل الاعضاء مرة مرة كما سيأتي في البخاري انه توضأ وضوءا حسنا قال النووي اى بين الاسراف والاقتار وهذا صريح في انه لم يقتصر على مرة واحدة فانها الاقتار اذ لا وضوء بدونه كذا في الكوثر الجاري وقال شيخنا الانور تحديد التخفيف عسير جدا الا انه قد يكون بحسب استعمال المياه وقد يكون بحسب التقليل في مرات الغسل قوله رؤيا الانبياء وحي رواه مسلم مرفوعا (رت) قوله يخففه عمرو اى يصفه بالتخفيف والتقليل وقال ابن المنير يخففه اى لا يكثر الدلك ويخففه اى لا يزيد على مرة (ف)

# بَابُ إِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

اى اتمامه كما قال تعالى واسبغ عليكم نعمه اى اتمها قال شيخ الاسلام الدهلوي المراد بالاسباغ ايصال الماء الى جميع الاعضاء المفروضة بمراعاة حد ودها وعدم اهمال شيء منها ويحتمل ان يكون المراد بالاسباغ اكمال الوضوء بمراعاة السنن والآداب كما وكيفا قوله وقد قال ابن عمر اسباغ الوضوء الانقاء الظاهر ان مراده غسل الاعضاء بحيث لا يبقى عليها شيء من الدرن والوسخ والنتن والاقذار التطهير من الحدث فهو ثمرة اصل الوضوء فلا فائدة في ذكره انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية وقال الشاه ولي الله الدهلوي الاسباغ الاكمال وهو في الوضوء على اقسام الاستيعاب وهو فرض والتثليث (وهو سنة) واطالة الغرة والتحجيل والانقاء اى ازالة الدرن بالدلك (وهو مستحب) وهذه سنن ومستحبات وآداب كذا في الرسالة فلا يبعد ان يكون البخاري اشار بالباب الاول الى عدم وجوب الدلك وبالباب الثاني الى استحباب الاسباغ بمعنى الدلك واطالة الغرة والتحجيل والله سبحانه

---

عـه اى در بيان جواز سبكى كردن در وضوء يعنى عدم مبالغه در ريختن آب ومراعاة سنن وآداب - ۱۲ شيخ الاسلام ص ۱۹۸ ج ۱ -

وتعالیٰ اعلم۔ وقال شیخنا السید الانور المراد بالاسباغ تثلیث الغسل واطالة الغرة والتحجیل والتقطیر بین الاسالة والاسراف وقال شیخ الاسلام[۱] الدهلوی الظاهر ان المراد باسباغ الوضوء غسل اعضاء الوضوء بحیث یزول عنها اثر النتن والوسخ والرائحة الکریهة والا فبمعنی ازالة الحدث فهو ثمرة اصل الوضوء ویحتمل ان یکون المراد بالاسباغ اکمال الوضوء بمراعاة السنن والآداب او المبالغة فی التنقیة حتی لا یبقی شبهة فی وصول الماء الی الاعضاء والله سبحانه وتعالی اعلم انتهی کلامه مترجما من الفارسیة بالعربیة۔ انظر منه ص ۱۹۹ ج ۱۔

## بَابُ غَسْلُ الوَجهِ بِالیَدَینِ مِنْ غُرْفَةٍ وَاحِدَةٍ

مراده التنبیه علی عدم اشتراط الاغتراف بالیدین جمیعا فان ابن عباس رض لما توضأ کوضوء النبی صلی الله علیه وسلم اخذ غرفة من الماء بید واحدة ثم ضمها الی یده الاخری ثم غسل بتلک الغرفة وجهه علی ما یأتی ان شاء الله تعالی کذا فی عمدة القاری قوله اخذ غرفة استیناف یبین کیفیة غسل الوجه الذی تقدمه فبین ان المضمضة والاستنشاق مقدمان علیه وبین ان الماء یوخذ بعد ذلک فی احدی الیدین ثم یضاف الی الید الاخری ثم یغسل بها الوجه ولا یخفی ان هذا انما یکون اذا صب الماء من نحو الابریق واما اذا کان حوضا ونهرا فلا یحتاج الی الاخذ باحدی الیدین کذا فی الکوثر الجاری

## بَابُ التَّسْمِیَةِ عَلَی کُلِّ حَالٍ وَعِنْدَ الوِقَاعِ

لما لم یکن الحدیث الذی روی فی التسمیة قبل الوضوء من قوله علیه السلام لا وضوء لمن لم یسم علی شرط المؤلف اثبت سنیة التسمیة للوضوء بالحدیث الذی اورده فی هذا الباب لدلالته علی استحباب التسمیة عند الوقاع الذی هو ابعد الاحوال عن ذکر الله ففی الوضوء بالطریق الاولی کذا فی الرسالة وقال شیخنا السید الانور غرض المؤلف اثبات مشروعیة التسمیة عند الوضوء واما انه مستحب او واجب فلم یصرح به

والله اعلم۔

---

[۱] ظاهر مراد آنست که اعضاء وضو را بنحوی بشوید که آنچه از خاک وغیره امور عارض شده همگی صاف وشسته گردند تا اثر کراهت ونتن از بدن بدر رود وگرنه بمعنی پاک کردن از حدث که ثمرة اصل وضو است آنقدر فائده نه دهد وتوانند که مراد از اسباغ اکمال آن بمراعات سنن وآداب باشد در کیفیت وکمیت از ابن عمر باسناد صحیح مروی است که تحقیق وے می شست هر دو پا را در وضو هفت بارگویا این مبالغه در ان نه در سائر اعضاء بجهت بودن آن محل چرکین است نقله العسقلانی کذا فی شرح شیخ الاسلام ص ۱۹۹ ج ۱

# بَابُ مَا يَقُوْلُ عِنْدَ الْخَلَاءِ

اى عند ارادة دخول الخلاء والخلاء موضع قضاء الحاجة وهو الكنيف والمرحاض ونحوه وسمى به لان الانسان يخلو فيه ولم يذكر المؤلف مايقول بعد الخروج منه لانه ليس على شرطه وهو ان يقول غفرانك (قس) ومعناه اسأل غفرانك اللائق بجنابك او الناشئ من فضلك بلا استحقاق منى فلا يرد انه لا فائدة فى الاضافة اذلا يتصور غفران غيره هنالك قوله اذا اراد فيه اشارة الى ان هذا الدعاء يقرأ عند الارادة قبل دخول الخلاء لا بعد الدخول فيه۔

# بَابُ وَضْعِ الْمَاءِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

ليتى ضأبه الخارج منه اى فى بيان وضع الماء عند الخلاء ليستعمله المتوضى بعد خروجه منها (ع) اشار به الى من ارخدمة العالم بغير امره ومراعاته حتى حال دخوله الخلاء ليكتسب منه الدعاء۔

# بَابُ لَا يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ اَوْبَوْلٍ اِلَّا عِنْدَ الْبِنَاءِ جِدَارٍ اَوْنَحْوِهٖ

لما فرغ المصنف من بيان فرضية الوضوء وخفته من الاسباغ والتخفيف شرع فى آداب الخلاء فى هذه المسئلة جاء القول معارضا للفعل فاشار المصنف رح بضم الاستثناء الى وجه الجمع بينهما بان القول فى الصحراء والفعل فى الابنية والدور كما هو مذهب الشافعى كذا فى الرسالة (قلت) اقتصر المصنف رح فى الترجمة على ذكر الاستقبال - ولم يذكر الاستدبار فلعل التفصيل المذكور عنده انما هو فى الاستقبال فقط واما الاستدبار فلعله جائز عنده مطلقا فعلى هذا يكون مختار البخارى وراء مذهب الامام الشافعى واما الاستثناء المذكور فى قوله الا عند البناء فهو ماخوذ من حديث ابن عمر رضى الله عنهما قال شيخ الاسلام زكريا الانصارى ـ لا دلالة فى حديث الباب على الاستثناء المذكور وانما يدل له خبر ابن عمر الآتى فى الباب بعده فلو ذكره هنالكان اولى اه۔ وقيل انما اخذ الاستثناء بلفظ الغائط فانه فى اصل اللغة اسم للمكان المطمئن فى الارض فى الفضاء فخص النهى بالفضاء واباح فى البناء والمذهب المشهورة فى المسئلة اربعة (الاول) المنع مطلقا وهو مذهب ابى حنيفة واحتج بحديث ابى ايوب وبه قال احمد فى رواية وهو مذهب الهادى اى ابى ايوب والمذهب الثانى الجواز مطلقا وهو قول داؤد الظاهرى واتباعه وزعموا ان حديث ابى ايوب منسوخ - وناسخه حديث جابر انهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلة او نستدبرها ببول ثم رأيته قبل ان يقبض بعام يستقبلها اخرجه ابو داؤد والترمذى وقال حديث حسن غريب واخرجه ابن ماجه وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وزعم انه صحيح على شرط مسلم واحتجوا ايضا بحديث عائشة رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم

بلغه ان اناسا یکرهون استقبال الکعبة بفروجهم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اوقد فعلوها حتی الوا بمقعدی الی القبلة رواه احمد فی مسنده وابن ماجه باسناد حسن قاله النووی فی شرح مسلم ص ۱۳۰/۱۲

# والمذهب الثالث

انه یحرم الاستقبال والاستدبار فی الصحراء دون البنیان وبه قال مالک والشافعی واحمد فی روایة واستدلوا بحدیث ابن عمر الآتی ذکره -

# والمذهب الرابع

انه لایجوز الاستقبال فی الابنیة والصحراء ویجوز الاستدبار فیهما وهو احدی الروایتین عن ابی حنیفة رضی اللہ عنه وقال شیخنا السید الانور لعل اختلاف الروایات عن ابی حنیفة اشارة الی اختلاف المراتب فی الکراهة فان کراهة الاستقبال اشد من کراهة الاستدبار واحتج ساداتنا الحنفیة بحدیث ابی ایوب فانه صریح فی ان المنع لاحترام القبلة لانه صلی اللہ علیہ وسلم ذکر القبلة بلفظها واضاف الاحترام الیها حیث قال لاتستقبلوا القبلة فدل ذلک ان علة النهی اکرام القبلة عن المواجهة بالنجاسة وهذا المعنی موجود فی الصحراء والبنیان ومما یدل علی ان الحرمة للقبلة ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال من جلس لبول قبالة القبلة فذکر فانحرف عنها اجلالا لها لم یقم من مجلسه حتی یغفر له اخرجه البزار وروی عن سراقة بن مالک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتی احدکم البراز فلیکرم قبلة اللہ عزوجل فلا یستقبل القبلة - وقال تعالیٰ جعل اللہ الکعبة البیت الحرام قیاما للناس وقال تعالی ومن یعظم حرمات اللہ فهو خیر له - وقال تعالیٰ ومن یعظم شعائر اللہ فانها من تقوی القلوب ولا یخفی ان استقبال بیت بالبول والبراز ینافی احترامه وایضا قد ورد حدیث ابی ایوب فی البنیان لما عند الترمذی فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض بنیت مستقبل القبلة وللنسائی منه انه قال واللہ ما ادری کیف اصنع بهذا الکرابیس وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث وایضا حدیث ابی ایوب اصح ما فی الباب واصرح والنص فی المرام وتشریع قولی وکلی وابتدائی ولیس فیه خفاء ولا ابهام فینبغی ان یقدم علی سائر الاحادیث الواردة فی الباب وایضا ان ابا ایوب راوی الحدیث فهم منه غیر ما ذکره البخاری وهو تعمیم النهی والتسویة فی ذلک بین الصحاری والابنیة حیث قال فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قد بنیت نحو الکعبة کنا ننحرف عنها ونستغفر اللہ

ففی نفس الحدیث ما یدل

علی عکس ما قاله

البخاری

## والجواب عن حديث ابن عمر رضـ

ان ما رواه ابن عمر فى واقعة حال لا تفيد العموم والمفهوم من منطوق الكلام مع انه لا يلزم من جوازه الاستدبار فى البنيان جواز الاستقبال فيه ويحتمل ان يكون النبى صلے الله عليه وسلم فى قعوده منحرفا عن القبلة انحرافا يسيرا بحيث يخرج عن مسامتة القبلة ولا يتميز مثل هذا الانحراف للرائى من بعيد والظاهر ان ابن عمر لم يره حق الرؤية فى مثل هذه الحالة فروى ما روى على سبيل التخمين والنظر بسبب فلا يصلح معارضا للحديث الصحيح الصريح والمعارضة بين المحتمل والواضح المفصل۔ ويحتمل ان يكون مقصود ابن عمر من هذا الكلام الرد على من كان يرى استقبال بيت المقدس مثل استقبال الكعبة ويشهد لما قلنا سياق الحديث حيث قال واسع بن حبان كنت اصلى فى المسجد وعبد الله بن عمر مسند ظهره الى القبلة فلما قضيت صلاتى انصرفت اليه من شقى فقال عبد الله يقول ناس اذا قعدت لحاجتك فلا تقعد مستقبل القبلة ولا بيت المقدس قال عبد الله ولقد رقيت على ظهر بيت فرأيت رسول الله صلے الله عليه وسلم قاعدا لحاجته مستقبل الشام مستدبر القبلة فهذا صريح فى ان ابن عمر اراد بهذا الرد على من كان يكره استقبال بيت المقدس وكان يعده كالقبلة ويعامل معه مثل معاملة البيت الحرام ولذا لم يذكر فى هذا الحديث استدبار القبلة وانما ورد الانكار على من قال بالنهى من استقبال بيت المقدس مثل الكعبة وما ورد فى بعض الروايات من ذكر استدبار الكعبة فهو امر استطرادى وتخمينى وانما المقصود الرد على من جعل كراهة استقبال بيت المقدس مثل كراهة استقبال الكعبة۔

## والجواب عن حديث جابر

مثل الجواب عن حديث ابن عمر وهى ايضا واقعة عين يحتمل ان يكون لعذر وغيره والظاهر ان رؤية جابر كانت فى سفر من الاسفار فى صحراء من الصحارى دون البنيان ولم تكن له قرابة من النبى صلے الله عليه وسلم مثل ما كانت لابن عمر فان ابن عمر لاجل اخته حفصة رضى الله عنها كان بمنزلة اهل البيت فالظاهر ان جابرا رضى الله عنه رآه صلى الله عليه وسلم فى هذه الحالة فى الصحراء رؤية عجلة وفلتة من بعيد ولم يتميز عنده الاستقبال حق تميز وخفى عليه الانحراف اليسير وقيل ان رواية جابر قصة المعمورة والبنيان لا قصة الصحراء

## والجواب عن حديث عراك عن عائشة رضـ

انه حديث منكر كما صرح الحافظ الذهبى فى الميزان فى ترجمة خالد بن ابى الصلت الراوى لهذا الحديث وقال البدر العينى۔ وفى علل الترمذى قال محمد (ابن اسمعيل البخارى)

هذا الحديث فيه اضطراب والصحيح عن عائشة قولها كذا في عمدة القاري ص ٤٤١ ج ١٢ ولا يخفى ان الموقوف لا يصلح ان يكون معارضا للمرفوع وان سلمنا صحته ورفعه فنقول انه محمول على ما قبل النهي عن ذلك حين كان المسلمون مامورين باستقبال بيت المقدس ولم يكن نزل قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فلم يكن في ذلك الوقت حرمة الكعبة كمثلها اليوم فلما كره بعض المسلمين استقبال الكعبة احتراما لها قال النبي صلى الله عليه وسلم حولوا مقعدتي القبلة فامر بتحويل مقعدته الى القبلة بيانا للجواز بعد ورود النهي عنه ثم لما امر باستقبال البيت في الصلاة نهى عن استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجة وبالجملة الانكار على من كره استقبالها بفرجه انما كان قبل النهي لا بعد النهي. ولذا قال ابن حزم في المحلى انه (اي حديث حولوا مقعدتي القبلة) ساقط ولو صح لما كانت فيه حجة لان نصه صلى الله عليه وسلم يبين انه انما كان قبل النهي لان من الباطل المحال ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم نهاهم عن استقبال القبلة بالبول والغائط ثم ينكر عليهم طاعته في ذلك هذا ما لا يظنه مسلم ولا ذو عقل وفي هذا الخبر انكار ذلك عليهم فلو صح لكان (هذا الخبر) منسوخا بلا شك انتهى ملخصا ص ١٩٥ ج ١
وحاصله ان حديث عراك اما ان يكون مقدما على حديث ابي ايوب او متاخرا عنه لا سبيل الى الثاني اذ لا معنى للانكار بعد اصدار الامر فيه وكيف يمكن ان ينهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الاستقبال والاستدبار ثم يتعجب وينكر عليهم عند امتثال امره والانتهاء عن نهيه فتعين الاول وهو ان حديث عراك مقدم وسابق وحديث ابي ايوب متاخر عنه وناسخ له فثبت ان حديث عراك منسوخ بحديث ابي ايوب بلا شك والله سبحانه وتعالى اعلم. وقال شيخنا السيد الانور نور الله وجهه يوم القيامة ونضر آمين حديث ابي ايوب نص صريح في المسئلة وتشريع قولي وكلي وحكم على وصف معلوم منضبط وهذه الاحاديث اي حديث ابن عمر وحديث جابر لم يعلم سببها فكيف يترك معلوم السبب بما جهل سببه وكيف يهدر الناطق بالساكت فاعتبر وكن على ذكر ثم

انشدنا الشيخ رح وهو جواب منظوم

لهذا الجواب المنثور-

يامن يؤمل ان تكون ✤ له سمات قبوله
خذ بالاصول ومن نصو ✤ ص نبيه ورسوله
نصا على سبب اتى ✤ بالساكت المجهول له
دع ما يفوتك وجهه ✤ بالبين المنقول له
وخذ الكلام بفوره ✤ لا عرضه اوطوله
ليس الوقائع في شرا ✤ ئعه كمثل اصوله
لتطرق الاعذار في ✤ فعل خلاف اصوله
✤

## بَابُ مَنْ تَبَرَّزَ عَلَى لَبِنَتَيْنِ

ای تغوط جالسا علی لبنتین لیس المقصود به بیان جواز التبرز علی لبنتین بل المراد به الاشارة الی ادب من آداب الخلاء کما اشار الیه فی الابواب السابقة وهو ان یجلس عند قضاء الحاجة علی لبنتین لیرتفع من الارض ویأمن من التلوث بالنجاسة و الله اعلم قوله لعلک من الذین یصلون علی اوراکهم مناسبته بهذا المقام تظهر من سیاق مسلم ففی اوله عن واسع قال کنت اصلی فی المسجد فاذا عبد الله بن عمر جالس فلما قضیت صلاتی انصرفت الیه من شقی فقال عبد الله یقول ناس فذکر الحدیث فلعل ابن عمر رأی من واسع فی حال سجوده شیئا فاشار الیه بهذه العبارة و الله اعلم ولعله رأی منه انه لا یفترش فی الصلاة افتراش الرجال بل یتورک تورک النساء فلما جاء یسئل عن مسئلة استقبال القبلة جهّله ابن عمر بناء علی ما رأی منه من التورک خلاف السنة وکان ابن عمر یتورک بنفسه بسبب العذر لتوجع رجلیه او الکبر سنه و الله اعلم۔

قال شیخ الاسلام زکریا الانصاری رحمة الله علیه قوله لعلک من الذین یصلون علی اوراکهم معناه ای من الجاهلین بالسنة فی السجود من تجافی البطن عن الورکین اذ لو کنت ممن یعلمها لعرفت الفرق بین الفضاء وغیره والفرق بین استقبال الکعبة و بیت المقدس (ت) فقلت ای قال واسع فقلت لا ادری ای و الله ای لا ادری انا منهم ام لا ولا ادری السنة فی الاستقبال ببیت المقدس (ت) وانما قال هذا واسع ادبا للصحابی رضی الله عنه قال مالک فی تفسیر الصلاة علی الورک یعنی یصلی ولا یرتفع عن الارض یسجد وهو لاصق بالارض ای وصلاته کذلک باطلة وفی الحدیث ان الصحابة کانوا یختلفون بحسب ما بلغهم من العموم وغیرها

## بَابُ خُرُوْجِ النِّسَاءِ اِلَى الْبَرَازِ

ای جواز خروج النساء الی الفضاء لقضاء الحاجة عند الضرورة اشار البخاری بهذا الباب الی ان تبرز النساء الی البراز کان اولا لعدم الکنف فی البیوت وکان رخصة لهن ثم لما اتخذت الکنف فی البیوت منعن عن الخروج منها الا عند الضرورة وعقد علی ذلک الباب الذی یأتی عقیب هذا الباب (ع) قوله احجب نساءک ای امنعهن من الخروج من البیوت فلم یکن

---

علٰہ شاید کہ تو از ان کسانی کہ نماز می گنند بر سرینہا ستے خود یعنی بر خلاف ہیئت سنت سجدہ چسپیدہ می داری سرین را بہ زمین وتکیہ می کنی بر آن پس بمعرفت سنت خلا ہم آشنا نباشی تخصیص این صفت بذکر بجہت وضوح مخالفت اوست مرہیئت معروفہ سنت را کہ ترک نمی کنند آنرا مگر جاہل محض و بادیہ نشین تا در تجہیل مخاطب ابلغ باشد

شیخ الاسلام صلٰۃ ۲۰۶
۱۲

رسول الله صلے الله علیه وسلم یفعل ذلك انتظار الوحی ای لم یکن یفعل ما قال فخرجت سودة الی فانزل الله الحجاب ای فانزل آیة الحجاب وهی قوله تعالے یاایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبی الآیة واتخذوا الکنف فی البیوت وامتنعوا عن الخروج الی البراز اعلم ان ههنا اشکالا وهی ان هذه الروایة تدل علی ان خروج سودة رض کان قبل نزول الحجاب۔ وهذه الروایة بعینها قد اخرجها البخاری فی کتاب التفسیر وهی تدل علی ان خروجها کان بعد نزول الحجاب لما فیها فی صـ۷۰۷ انها خرجت بعد ما ضرب الحجاب فکیف التوفیق بین الروایتین فاجاب عنه الحافظ العسقلانی بتقسیم الحجاب الی حجاب الوجوه۔ وحجاب الاشخاص فقال ان حدیث هذا الباب محمول علی خروجها قبل نزول حجاب الاشخاص وحدیث کتاب التفسیر محمول علی خروجها بعد نزول حجاب الوجوه والمراد بحجاب الوجوه۔ ستر الوجوه عن الاجانب بالقاء الجلباب کما قال تعالے یاایها النبی قل لازواجك وبناتك ونساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن والمراد بحجاب الاشخاص حجب اشخاصهن فی البیوت قال شیخنا الاکبر مولانا الشاه السید محمد انور الکشمیری رح فیه نظر لان عمر رض کان یحب التضییق ولذا قال قد عرفناك یاسودة حرصا علے المبالغة فی التستر بان ینزل حکم فی الحجاب اضیق من الاول ولکن لم یجب لاجل الضرورة فلو صح ما قاله الحافظ العسقلانی لکان معنی قوله فی الحدیث فانزل الله الحجاب ان الحجاب الذی کان یحبه عمر قد نزل بهذه الآیة وان عمر قد اجیب الی طلبته ولیس الامر کذلك فان الحدیث الذی بعده یدل علی انه لم ینزل التضییق علے حسب رأیه لما فی الحدیث الذی بعده قد اذن لکن ان تخرجن فی حاجتکن فاذ لم ینزل التضییق علے رأیه۔ فکیف یصح قوله فانزل الله الحجاب فانه یدل علے نزول التضییق الذی کان یحبه عمر رض فالصحیح فی الجواب ان الصحیح ما فی کتاب التفسیر واما حدیث الباب فقد وقع فیه التقدیم والتاخیر من الراوی فکان خروج سودة رض بعد ما ضرب الحجاب ای بعد ما نزل قوله تعالے یاایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبی فرآها عمر وقال یاسودة اما والله ما تخفین علینا وکان مقصوده رض بذلك ان لا یخرجن اشخاصهن من البیوت ولو کن متسترات فاوحی الله تعالے فی ذلك الی نبیه صلی الله علیه وسلم فقال انه قد اذن لکن ان تخرجن من بیوتکن لحاجتکن فهذه روایة کتاب التفسیر صریحة فی ان خروجها کان بعد نزول الحجاب وکان عمر یحب ان لا یخرجن من بیوتهن ولو متسترات متلفعات بمروطهن فاوحی الیه صلی الله علیه وسلم فی ذلك واذن لهن فی الخروج من البیت لحاجتهن دفعا للمشقة ورفعا للحرج۔ ولم یجب عمر الی ما کان یحب من التضییق بل هذا الحکم باق الی هذا الیوم وینبغی ان یعلم ان هذا الوحی الذی نزل فی الاذن لهن للخروج من البیوت للحاجة لم یکن وحیا متلوا بل کان وحیا غیر متلو۔ فظهر ان قوله فانزل الله الحجاب مقدم فی الاصل وانما اخره الراوی ههنا فاورث سوء الترتیب فان قوله فانزل الله الحجاب بالفاء التفریعیة علے ما تقدم یدل علے نزول التضییق علے رأی عمر رض والوحی الذی

نزل فی الاذن یدل علی التوسیع واللہ اعلم۔ قوله قد اذن لکن ان تخرجن فی حاجتکن فاذن للنساء فی الخروج من البیوت لحاجة ضروریة مثل قضاء الحاجة ولم یضیق علیھن بمنع الخروج من البیوت مطلقا۔

# بَابُ التَّبَرُّزِ فِي الْبُيُوتِ

عقب المصنف هذا الباب۔ عقیب الباب السابق لیشیر الی ان خروج النساء للبراز لم یستمر فان خروج النساء لقضاء الحاجة الی الصحراء اولا انما کان لاجل عدم الکنف فی البیوت فلما اتخذت الاخلیة بعد ذلک فی البیوت استغنین عن ذلک ومنعن عن الخروج الا للضرورة واللہ اعلم (ع دف)

# بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ

ای فی مشروعیة الاستنجاء بالماء قصد البخاری بهذه الترجمة الرد علی من کرہ الاستنجاء بالماء والرد علی من نفی وقوعه من النبی صلی اللہ علیه وسلم وعن ابن حبیب من المالکیة انه منع الاستنجاء بالماء لانه مطعوم (ف) ومن اراد الوقوف علی الروایات الواردة فی الاستنجاء بالماء فلیراجع عمدة القاری اعلم انه یجوز فی الاستنجاء الاقتصار علی الماء او الاحجار لکن الجمع بینهما افضل وابلغ فی الطهارة والنظافة فان الحجر یذهب جرم النجاسة والماء یزیل رائحتها۔ وقد اخرج البزار فی مسندہ حدثنا عبد اللہ بن شبیب ثنا احمد بن محمد بن عبد العزیز قال وجدت فی کتاب ابی عن الزھری عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس قال نزلت هذہ الآیة فی اهل قبا فیه رجال یحبون ان یتطهروا واللہ یحب المطهرین فسألهم رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فقالوا انا نتبع الحجارة الماء انتهی فمن انکر الجمع بین الماء والحجر من اهل العلم فلعله لم یقف علی هذہ الروایة فانها غریبة ونادرة واخرج البیهقی فی سننه باسناد جید عن علی بن ابی طالب قال ان من کان قبلکم کانوا یبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء ورواه ابن ابی شیبة وعبد الرزاق فی مصنفیهما۔ کذا فی نصب الرایة صـ ۲۱۶ ج ۱ وراجع روح المعانی صـ ۲۰ ج ۱ والبنایة للعینی صـ ۲۶۷ ج ۱۔

# بَابُ مَنْ حُمِلَ مَعَهُ الْمَاءُ لِطُهُوْرِهِ [۱]

ای فی بیان استحباب حمل الماء معه لیتطهر به ولیتمکن به من الطهارة عند قضاء الحاجة من غیر تاخیر الی وجدان الماء وفی بیان انه یجوز الاستخدام والاستعانة فی الوضوء

---

[۱] کسی کہ بردا شتہ شود باوے آب برائے طہارت او عام است از وضوء واستنجاء شیخ الاسلام صـ ۲۰۹ ج ۱۔

بهذا القدر ای بقدر حمل الماء وكذا يجوز الاستعانة فی صب الماء علی الاعضاء واما الاستعانة فی ذلك الاعضاء فما لا ينبغی وفی الحديث خدمة العالم وحمل ما يحتاج اليه وان ذلك شرف للمتعلم لان ابا الدرداء اثنی علی ابن مسعود بذلك۔

## بَابُ حَمْلِ الْعَنَزَةِ مَعَ الْمَاءِ فِی الْاِسْتِنْجَاءِ

ای فی بيان حمل العنزة بين يدی النبی صلی الله عليه وسلم فكانت تحمل بين يديه صلی الله عليه وسلم وبعده بين يدی ابی بكر وعمر وعثمان وعلی رضی الله عنهم ليصلی اليها فی الفضاء وليستتر بها عند قضاء الحاجة ولينبش بها الارض وليتخذها سترة وليتقی بها عن السباع والمؤذيات۔ (ع)

## بَابُ النَّهْیِ عَنِ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِيْنِ

ای الاستنجاء باليمين منهی عنه ولكن لم يصرح بان النهی للتحريم او للتنزيه لانه لم يظهر له ذلك او لم يصرح لان الظاهر هو التحريم والله اعلم وانما نهی عن الاستنجاء باليمين لان اليمين شرف وعلا واليسار خسّ ودنا۔ فلا يستنجی الا باليسار۔

## بَابُ لَا يُمْسِكُ ذَكَرَهُ بِيَمِيْنِهِ اِذَا بَالَ

ذكر فی الباب السابق النهی عن الاستنجاء باليمين وذكر فی هذا الباب النهی عن امساك الذكر بيمينه سواء كان عند البول او عند غيره وان كان الاستنجاء بالشمال فظهر الفرق بين البابين والله اعلم۔

## بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

اراد بهذه الترجمة الرد علی من زعم ان الاستنجاء مختص بالماء والدلالة علی علی ذلك من قوله استنفض فان معناه استنجی كما سيأتی (ف)

## بَابُ لَا يَسْتَنْجِیْ بِرَوْثٍ

يعنی ان الروث لا يصلح للاستنجاء لان النبی صلی الله عليه وسلم القی الروث وقال هذا ركس فدل القاءه انه شئ لا يستنجی به۔ قوله ليس ابو عبيدة عامر بن عبد الله بن مسعود ذكره لی ای حدثنی به ولكن ذكره لی عبد الرحمن بن الاسود ای لست اروی هذا عن ابی عبيدة وانما ارويه عن عبد الرحمن هذا ما اختاره البخاری وخالفه الترمذی فی جامعه فرجح حديث ابی اسحاق عن ابی عبيدة عن عبد الله علی عكس ما فعله البخاری قال الشاه ولی الله الدهلوی هذا الموضع من جملة المواضع التی استدرك فيها الترمذی علی

البخاری وهو ان البخاری یروی عن ابی نعیم عن زهیر عن ابی اسحاق قال ای قال ابو اسحاق السبیعی لیس ابو عبیدة ذکرہ ای ابو عبیدة بن عبد الله بن مسعود ولکن عبد الرحمن فیکون الحدیث متصلا ولا یشوبه شبهة الانقطاع وذلک لانه لم یثبت روایة ابی عبیدة عن ابیه بلا واسطة هذا تقریر کلام البخاری واما استدلال الترمذی فمحاصله ان اسرائیل الذی هو اشهر اصحاب ابی اسحاق واوثقهم روی هذا الحدیث عن ابی اسحاق عن ابی عبیدة وروایته ارجح من روایة زهیر فلا یکون الحدیث علی شرط البخاری لکونه منقطعا۔ واقول ان معنی قوله لیس ابو عبیدة ذکرہ ای لیس ابو عبیدة ذکرہ فقط بل عبد الرحمن بن الاسود ایضا ذکرہ فالحدیث وان کان منقطعا من طریق ابی عبیدة لکنه متصل من طریق عبد الرحمن فلا تناقض بین روایتی زهیر واسرائیل ولا استدراک کما توهمه الترمذی - وایضا اقول ضمیر قال یجوز ان یرجع الی زهیر ای قال زهیر لیس ابو اسحاق ذکر اباعبیدة بل ذکر اباعبد الرحمن بن الاسود فیکون فی الواقع سمع ابو اسحاق من کل واحد منهما فلا استدراک ایضا علی ان کون اسرائیل اشهر اصحاب ابی اسحاق واوثقهم واکثرهم روایة عنه لا تقتضی ان یکون جمیع مارواه راجحا علی مارواه غیرہ فتدبر۔ انتهی کلامه فی الرسالة -

## وخلاصة الکلام

ان معنی قوله لیس ابو عبیدة الخ ای قال ابو اسحق لیس ابو عبیدة ذکرہ لی ولکن عبد الرحمن بن الاسود هو الذی ذکرہ لی بدلیل قوله الآتی حدثنی عبد الرحمن کذا فی شرح العینی رح وقال الکرمانی (فان قلت) ما الفائدة فی قوله لیس ابو عبیدة ذکرہ اذ الاسناد بدونه تام (قلت) غرض ابی اسحق ان یبین انه لا یروی هذا الحدیث عن طریق ابی عبیدة کما رواہ غیرہ لان اباعبیدة لم یسمع من ابیه شیئا فاراد دفع من توهم ذلک فنقل البخاری لفظه بعینه انتهی۔

## باب الوضوء مرة مرة

ای فی بیان حکم الوضوء مرة مرة یعنی غسل کل عضو من اعضاء الوضوء مرة واحدة (ع) المقصود منه بیان صفة الوضوء وسنته -

## باب الوضوء مرتین مرتین

ای فی بیان الوضوء مرتین
مرتین لکل
عضو (ع)

## باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً

ای فی بیان الوضوء ثلاثاً ثلاثاً لکل عضو وکل ذلک ثابت فی اوقات مختلفة ولعل الصحابة اختلفوا فی بعض صفات وضوءه صلی الله علیه وسلم فاحتاج عثمان وعلی الی ارائة صفة وضوء صلی الله علیه وسلم لرفع الخلاف وظاهر الحدیث یدل علی الفصل بین المضمضة والاستنشاق - قوله لایحدث نفسه بالنصب فالمراد منه الخواطر الاکتسابیة الاختیاریة لان التحدیث فعل اختیاری فتنتفی الهواجس الغیر الاختیاریة خارجة عن هذا العموم ثم ان تلک الخواطر ما یتعلق بالدنیا فالمراد دفعه مطلقاً ووقع فی روایة الحکیم الترمذی فی هذا الحدیث لایحدث نفسه بشیء من الدنیا ومنها ما یتعلق بالآخرة فان کان اجنبیا اشبه احوال الدنیا وان کان من متعلقات الآخرة فلا -

## باب الاستنثار فی الوضوء

المذکور فی هذا الباب بعض المذکور فی الباب الاول فظهرت المناسبة بین البابین (ع)

## باب الاستجمار وتراً

یعنی ان الایتار فی الاستجمار مستحب ومرتغب قوله فان احدکم لایدری این باتت یده اعلم ان فی الاضافة الی المخاطبین فی قوله فان احدکم اشارة الی مخالفة نومه علیه الصلاة والسلام لذلک فان عینه تنام ولا ینام قلبه وفیه تنبیه وهو انه ینبغی للسامع لاقواله صلی الله علیه وسلم ان یتلقاها بالقبول ودفع الخواطر الرادة لها فقد بلغنا ان شخصا سمع هذا الحدیث فقال واین تبیت یده منه فاستیقظ من النوم ویده داخل دبره محشوة فتاب عن ذلک واقلع فنسأل الله تعالی ان یحفظ قلوبنا عن الخواطر الردیة والله الموفق ۱۲ قس -

## باب غسل الرجلین ولایمسح علی القدمین

ای فی بیان وجوب غسل الرجلین فی الوضوء وعدم جواز المسح علی القدمین اذا کانتا عاریتین عن الخفین کما یقول الروافض الخوافض لان الوعید المذکور فی الحدیث صریح فی ان القدمین لایمسحان بل یغسلان وعلیه اجماع الصحابة والتابعین وهو مسلک اهل السنة والجماعة قاطبة خلافاً للروافض الخوافض فانهم ذهبوا الی الاجتزاء بالمسح بناء علی قراءة الجر فی الآیة - المقتضیة لمسح الرجلین وسبب اختلافهم - اختلاف القراءتین فی آیة الوضوء من النصب والجر فی ارجلکم فانه اذا کان مجرورا کان معطوفا علی الرؤس داخلا تحت حکم المسح واذا کان منصوبا کان معطوفا علی الایدی داخلا تحت حکم الغسل فمعشر اهل السنة والجماعة رجحوا قراءة النصب وقالوا لما اختلفت القراءتان صار الحکم محتملا او مجملا فرجعنا الی السنة

فانها بیان لکتاب اللہ تعالیٰ وقد تواترت الاحادیث فی وجوب غسل الرجلین فدل ذلک علی ان مراد اللہ عز وجل هو غسل الرجلین لا مسحهما فجاء الحدیث المتواتر بیانا للهذا المحتمل المجمل فوجب العمل به فان غسل الرجلین ثابت قطعا بالتوارث العملی والتواتر القولی فلا بد من التاویل وارتکاب خلاف الظاهر فی قراءة الجر ولا یخفی ان الوضوء باعتبار المشروعیة مکی شرع من ابتداء البعثة ومن اول الاسلام ومدنی باعتبار التلاوة فان سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن والمنقول المتواتر من رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلین فی الوضوء قبل نزولها وبعده فالآیة مقررة للوضوء الذی کان من قبل وهو الذی بقی الی الآن متواترا ومتوارثا وهذا شاهد عدل وقرینة قاطعة علی ان الارجل فی الآیة معطوفة علی المغسول لا علی الممسوح فکان وظیفتها الغسل لا المسح وهذا الطریق مقبول مما لا یبقی فیه اصلا. انظر ص ١٩٦/٢٢ من فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت۔

## وخلاصة الکلام[1]

انه لما اختلفت القراءتان صار حکم الآیة محتملا ومجملا وقد ثبت بالتواتر ان النبی صلی اللہ علیه وسلم غسل رجلیه فی الوضوء وقال هذا وضوء لا یقبل اللہ الصلاة الا به فکان قوله وفعله صلی اللہ علیه وسلم بیانا للمراد بالآیة۔ قال الحافظ العسقلانی قد تواترت الاخبار عن النبی صلی اللہ علیه وسلم فی صفة وضوئه انه غسل رجلیه وهو المبین لامر اللہ وقد قال فی حدیث عمرو بن عبسة الذی رواه ابن خزیمة وغیره مطولا فی فضل الوضوء ثم یغسل قدمیه کما امره اللہ ولم یثبت عن احد من الصحابة خلاف ذلک الا عن علی وابن عباس وانس وقد ثبت عنهم الرجوع عن ذلک قال عبد الرحمن بن ابی لیلی اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم علی غسل القدمین رواه سعید بن منصور وادعی الطحاوی وابن حزم ان المسح علی الرجلین بدون الخفین منسوخ واللہ اعلم۔ کذا فی فتح الباری وعمدة القاری ونقل الطحاوی باسناده عن عطاء انه لما سئل هل بلغک عن احد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم انه مسح علی القدمین قال لا. کذا فی الخیر الجاری وفی التحریر وشرحه ص ٦/٣ قد اطبق من حکی وضوء من الصحابة علی غسله صلی اللہ علیه وسلم رجلیه ویقربون من ثلاثین بل

---

[1] خلاصۂ سخن دریں باب آنست کہ کتاب اللہ دریں حکم محتمل آمدہ وسنت رسول اللہ بحد شہرت وتواتر رسیدہ بیان کردہ وروشن گردانید کہ مراد اللہ چیست کذا فی شرح شیخ الاسلام الدہلوی ص ٢١٥ ج ١۔ وشیخ نور الحق دہلوی می فرماید۔ کہ حق دریں مسئلہ آنکہ آیت مجمل است وحدیث غسل رجلین بحد تواتر رسیدہ تبیین آنست۔ تیسیر القاری ص ٧٩ ج ١۔

يزيدون على ذلك وقد اسعف المصنف (اى ابن الهمام) بذكر اثنين وعشرين منهم في فتح القدير۔ عثمان[1] رواه البخارى ومسلم وعلى[2] رواه اصحاب السنن وعائشة[3] رواه النسائى وغيره وابن عباس[4] والمغيرة[5] رواه البخارى وغيره۔ وعبد الله[6] بن زيد رواه الستة وابى مالك[7] الاشعرى وابى هريرة[8] وابى امامة[9] والبراء[10] بن عازب رواه احمد وابى بكر[11] رواه البزار ووائل[12] بن حجر رواه الترمذى ونفيل[13] بن مالك رواه ابن حبان وانس[14] رواه الدار قطنى وابى ايوب[15] الانصارى وابى كاهل[16] وعبد الله بن انيس[17] رواه الطبرانى والمقدام[18] بن معد يكرب وكعب[19] بن عمرو اليامى والربيع[20] بنت معوذ وعبد الله[21] بن عمرو بن العاص رواه ابو داؤد وعبد الله[22] بن ابى اوفى رواه ابو يعلى وممن حكاه ايضاً زيادة على هؤلاء عمر[23] رواه عبد بن حميد وابن عمر[24] وابى[25] بن كعب رواه ابن ماجه ومعاوية[26] رواه ابو داؤد ومعاذ[27] بن جبل وابو ذر[28] افم جابر[29] بن عبد الله وتميم[30] بن غزية الانصارى وابو الدرداء[31] وام سلمة[32] رواه الطبرانى وعمار[33] رواه الترمذى وابن ماجه وزيد[34] بن ثابت رواه الدار قطنى فبلغت الجملة اربعة وثلاثين والباب الزيادة مفتوح للمستقرى فهذا اتى تواتر الغسل عنه صلى الله عليه وسلم وهكذا اتى ارث غسلهما من الصحابة اى اخذنا غسلهما عمن يلينا وهم ذلك عمن يليهم وهكذا الى الصحابة وهم اخذوه بالضرورة عن صاحب الوحى فلا يحتاج الى ان ينقل فيه نص معين كذا في التقرير والتحبير ص ج ٣۔ (للمحقق ابن امير الحاج) شرح التحرير للشيخ ابن الهمام (من فصل التعارض)۔

## نُكْتَةٌ

قال شيخنا السيد الانور رح جعلت الآية الكريمة (يعنى آية الوضوء) الوجه واليدين في جانب والراس والرجلين فى طرف آخر لان الراس والرجلين تسقطان فى التيمم ويبقى الوجه واليدان فيه والله اعلم۔

وَقِيْلَ فى وجه التخلص عن التعارض بين القراءتين ان قراءة الجر تحمل على المسح على الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذا لم يكونا في خفين وهو المنقول عن الامام الشافعى واختاره فخر الاسلام وهذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مظهرة للوضوء الذى كان من قبل وقد كان على المتخفف المسح على الخفين وعلى عارى القدمين عن الخفين غسل الرجلين قبل نزول هذه الآية ثم نزلت الآية بقراءتين هاديتين الى فرائض وضوء المتخفف والعارى عن الخفين وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح الخف مغيا الى الكعب مع انه لا غاية له فساقط لان الغاية حينئذ لا تكون غاية للمسح بل للتخفف المفهوم من الآية والمعنى. والله اعلم۔ وامسحوا بارجلكم حال كونكم متخففين ساترين الى الكعبين اشارة الى انه لا مسح اذا كان مكشوف شئ من الرجل الى الكعب فافهم فان هذا الوجه فى غاية

الحسن واللطافة كذا فی فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ص۱۹٦ ج ۲ - قلت هكذا اختار الشيخ علاؤ الدين الكاشانی الحنفی فی بدائع الصنائع حيث قال وقع التعارض بين القراءتين فالحكم فی تعارض القراءتين كالحكم فی تعارض الآيتين وهو انه ان امكن العمل بهما مطلقا يعمل وان لم يمكن للتنافی يعمل بهما بالقدر الممكن وههنا لا يمكن الجمع بين الغسل والمسح فی عضو واحد فی حالة واحدة لانه لم يقل به احد من السلف ولانه يؤدی الی تكرار المسح لما ذكرنا ان الغسل يتضمن المسح والامر المطلق لا يقتضی التكرار فيعمل بهما فی الحالتين فتحمل قراءة النصب على ما اذا كانت الرجلان باديتين وتحمل قراءة الخفض على ما اذا كانتا مستورتين بالخفين توفيقا بين القراءتين وعملا بهما بالقدر الممكن وبه يتبين ان القول بالتخيير باطل عند امكان للعمل بهما فی الجملة كذا فی بدائع الصنائع ص٦ ج ١ -

## باب المضمضة فی الوضوء

ای فی بيان سنية المضمضة فی الوضوء او فی بيان صفة المضمضة فی الوضوء وفی بيان مشروعية المضمضة فی الوضوء وهی عند السادة الحنفية سنة فی الوضوء واجبة فی الغسل وفی الحديث حكاية وضوء النبی صلى الله عليه وسلم ولا دلالة فيه على وجوب المضمضة والله اعلم -

## باب غسل الاعقاب

ای فی بيان وجوب غسل الاعقاب وما يلتحق بها مما قد يتساهل فی اسباغه من الاعضاء وهذا قال وكان ابن سيرين الخ وقال الشاه ولی الله الدهلوی قصد بالباب الاول الرد على من زعم ان وظيفة الرجلين المسح دون الغسل وقصد بهذا الباب اثبات وجوب الاستيعاب فی اعضاء الوضوء فافهم ذلك فانه قد عجز بعض الشراح عن الفرق بين البابين واتی بتوجيهات لا يليق ذكرها وقوله وكان ابن سيرين يفيد الفرق الذی قررناه فتدبر كذا فی الرسالة وقال شيخنا السيد الانور المقصود بهذا الباب توجيه العناية الى غسل الاعقاب خاصة فان الانسان ربما يغسل رجليه ولا يصل الماء الی عقبيه لخفائهما والمناسبة بين البابين انه لما ذكر فی الباب الاول غسل الرجلين ذكر فی الباب غسل الاعقاب خاصة فانها جزء من الرجلين والله اعلم وقوله كان ابن سيرين يريد ان دليل وجوب غسل الاعقاب يدل على وجوب الاستيعاب فی كل ما امر بغسله من الاعضاء فكان ابن سيرين بسبب ذلك يأخذ منه وجوب غسل موضع الخاتم وبه ظهرت المناسبة كذا فی حاشية

السندی

## بَابُ غَسلِ الرِّجلَينِ فِي النَّعلَينِ وَلَا يَمسَحُ عَلَى النَّعلَينِ

اى فى بيان وجوب غسل الرجلين حال كونهما فى النعلين وانه لا يجوز المسح على النعلين كما يجوز على الخفين قال الشاه ولى الله الدهلوى هذا يحتمل معنيين احدهما ان يكون فى النعلين متعلقا بالغسل اى غسل الرجلين كائنين فيهما غير منزوعين عنهما وهذا اجاز اذا وصل الماء الى تمام القدمين وثانيهما ان يكون ظرفا مستقرا اى لا يمسح الرجلان حال كونهما فى النعلين كما يمسحان حال كونهما فى الخفين بل يغسلان والصحيح هذا هو المعنى كما يشهد له قصة ابن عمر رض كذا فى الرسالة . وقال السندى المقصود بهذا الباب بيان ان الانسان اذا كان لابس نعلين فيجب عليه غسل الرجلين فى وقت لبس النعلين عليهما ولا يجوز له الاكتفاء بالمسح على النعلين كما فى الخفين وليس المراد انه يغسل الرجلين وهما فى النعلين ولا ينزعهما حال الغسل كما لا يخفى انتهى كلامه قوله ولا يمسح على النعلين اى لا يكتفى بالمسح عليهما كما فى الخفين واشار بذلك الى رد ما روى عن على وغيره من الصحابة انهم مسحوا على نعالهم فى الوضوء ثم صلوا كذا فى الفتح والعمدة (قلت) قد روى البيهقى فى سننه عن على رضى الله عنه انه توضأ ومسح على نعليه وقال هذا وضوء من لم يحدث . فدل ذلك ان المسح على النعلين انما يكفى فى الوضوء على الوضوء لا فى وضوء المحدث فافهم ذلك واستقم

## بَابُ التَّيَمُّنِ فِي الوُضُوءِ وَالغُسلِ

اى فى بيان استحباب الشروع بجانب اليمين فى الوضوء والغسل ثبت باول حديث الباب التيمن فى غسل الميت . وغسل الميت انما هو لتشبيهه بالحى فى النظافة وان يكون آخره كاوله فثبت التيمن فى غسل الحى بالطريق الاولى لكونه الاصل فافهم كذا فى الرسالة

## فَائِدَةٌ

مسئلة التيامن مختصة بالاسلام وليس هذا عند اليهود ولا النصارى فانهم ياكلون ويلبسون بل يكتبون ايضا بشمالهم .

## بَابُ التِمَاسِ الوُضُوءِ إِذَا حَانَتِ الصَّلَاةُ

اى فى بيان طلب الماء لاجل الوضوء اذا حانت الصلاة اى قرب وقتها مقصود البخارى ان عادة الصحابة كان ذلك وانهم كانوا يلتمسون الماء ويتفحصون عنه وكانوا لا يلتفتون بعد حضور الماء فى حين التيمم واظهار المعجزة ايضا انما هو لتكثير الماء وكان ذلك تحصيلا للماء وتفتيشا له فلو كان عدم الحضور كافيا لما اهتم الناس

بالتماس الوضوء ولما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فعل لعدم الاحتیاج نتأمل کذا فی الرسالہ وقال الشیخ السید الانور مقصود البخاری بذلک انہ لا یجب الوضوء ولا طلب الماء لہ قبل دخول وقت الصلاۃ ویشھد لذلک الاحادیث التی اخرجھا المصنف فی الباب ولا یبعد ان یکون اشارۃ الی انہ لا یجوز التیمم قبل التماس الماء واللہ اعلم۔

## بَابُ الْمَاءِ الَّذِیْ یُغْسَلُ بِهٖ شَعْرُ الْاِنْسَانِ الخ

ای فی بیان حکم الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان اھو طاھر ام لا اشار المصنفؒ الی ان حکمہ الطھارۃ لان المغتسل قد یقع فی ماء غسلہ من شعرہ فلو کان نجسا لتنجس الماء بملاقاتہ ولم ینقل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تجنب ذلک فی اغتسالہ بل کان یخلل اصول شعرہ وذلک یفضی غالبا الی تناثر بعضہ فدل ذلک علی طھارتہ وھو قول جمھور العلماء وفی روایۃ عن الامام الشافعی انہ نجس فقد قال ابن بطال اراد البخاری بھذا التبویب رد قول الشافعی ان شعر الانسان اذا فارق الجسد نجس واذا وقع فی الماء نجسہ ومذھب ابی حنیفۃ انہ طاھر وفی الحدیث ان المؤمن لا ینجس وقال شیخنا السید الانور مقصود الباب بیان طھارۃ شعر الانسان لا بیان مسئلۃ المیاہ فانہ سیذکرھا فی باب علحدۃ وانما اراد المؤلف ھنا بیان مسئلۃ الشعر والسؤر وانما وقع ذکر الماء تبعا واستطرادا لانہ محل الوقوع والولوغ غالبا والا فالحکم عام سواء کان الوقوع فی الماء او الطعام وقولہ وکان عطاء لا یری بہ باسا ان یتخذ منھا الخیوط والحبال وعند ابی حنیفۃ لا یجوز الانتفاع باجزاء الانسان کرامۃ لہ وتحفظ وتحرزا عن الامتھان والاھانۃ وھذہ مسئلۃ الانتفاع باجزاء الانسان فالمشھور عند الحنفیۃ انہ لا یجوز وفی روایۃ عن محمد انہ یجوز وقولہ وسؤر الکلاب وممرھا فی المساجد بالجر فیھما عطف علی الماء فی الترجمۃ والمعنی باب فی بیان حکم الماء الذی یغسل فیہ شعر الانسان وبیان حکم سور الکلاب وحکم مرورھا فی المسجد فھذہ ثلاثۃ مسائل قصد البخاریؒ بذلک اثبات طھارۃ سور الکلب کما ھو مذھب الامام مالکؒ والحاصل ان المصنف رح جمع فی ھذا الباب بین مسئلتین وھما حکم شعر الآدمی وحکم سور الکلب فاختار فی المسئلۃ الاولی مذھب ابی حنیفۃ رح واختار فی المسئلۃ الثانیۃ مذھب مالک رح وھو ان سور الکلب لیس بنجس وان امر الشارع بغسل الاناء واراقۃ الماء تعبدی لیس مبنیا علی النجاسۃ فاشار بھذا الباب الی ان ھذا الحدیث محمول علی التعبد لانہ ثبت بالاحادیث عدم نجاسۃ سور الکلب قال البدر العینی ھذا رای القول بان الامر بغسل الاناء سبعا تعبدی بعید جدا لان دلالۃ ظاھر الحدیث علی خلاف ما ذکروہ علی انا ولئن سلمنا انہ یحتمل ان یکون الامر لنجاستہ ویحتمل ان یکون للتعبد ولکن نرجح الاول ما ذا لا مسلم طھور اناء احدکم

اذا ولغ الكلب ان يغسله سبع مرات ولوكان سوره طاهرا لما امر باراقته (ع) ولما قال طهور اناء احدكم الخ فانه صريح فى نجاسة الماء والاناء وبالجملة الاحاديث فى نجاسة الكلب وسوره صريحة لا تحتمل التاويل نعم قد يستعمل لفظ الطهارة بمعنى النظافة مثل قوله صلى الله عليه وسلم السواك مطهرة للفم لكنه خلاف المعروف والمتبادر ولا يمكن ارادة هذا المعنى فى حديث ولوغ الكلب لان سياقه وسباقه كله فى التطهير وازالة النجاسة والاحاديث التى تمسك بها البخارى لا يصلح شئ منها للاستدلال قال العارف الشعرانى قد اجمع اهل الكشف على ان الاكل والشرب من سور الكلب يورث القساوة فى القلب حتى لا يصير العبد يحن الى موعظة ولا فعل شئ من الخيرات وقد جرب ذلك شخص من اصحابنا المالكية فشرب من لبن شرب منه كلب فمكث تسعة اشهر وهو مقبوض القلب عن كل خير وقال على الخواص سور الكلب يميت القلب فيجب اجتنابه كما يجتنب سم الافاعى من حيث ضررها۔ اھ ولما كان سور الكلب يورث فى القلب الذى عليه مدار الجسد موتا او ضعفا بمنعه من قبول المواعظ التى تدخله الجنة بالغ الشارع عليه الصلاة والسلام فى الغسل من اثره سبعا احداها بالتراب دفعا لذلك الاثر بالكلية فانه جمع فيه بين الماء والتراب الذين اذا اجتمعا انبتا الزرع كذا فى الميزان ص ٩٦/ج١ والامر بالتسبيع للاستحباب وقيل هو خاص بالكلب العقور (لاجل سمية) راجع بداية المجتهد لابن رشد وبالجملة ان عامة شراح هذا الكتاب المبارك (ومنهم الحافظ العسقلانى) ذهبوا الى ان البخارى قصد بهذه الترجمة اثبات طهارة سور الكلب كما هو الظاهر المتبادر من صنيع البخارى فانه سلك سور الكلب فى سلك الماء الذى يغسل به شعر الانسان فدل ذلك ان حكمها عند البخارى واحد ثم انه اورد اثر الزهرى الدال على الطهارة وقد قال العلماء ان البخارى اذا لم يصرح بالحكم من الجواز وعدمه فمقصوده يظهر من الآثار التى اوردها تحت الترجمة۔ وذهب البدر العينى الى ان غرض البخارى انما هو بيان مذاهب الناس فى المسئلة لا اثبات طهارة الكلب وسوره ولذا اقتصر على هذه اللفظة ولم يقل وطهارة سور الكلب۔ اھ۔ وقال شيخنا الاكبر مولانا السيد محمد انور رح الظاهر عندى من صنيع البخارى انه متردد فى مسئلة سور الكلب لتعارض الادلة عنده فى ذلك ولذا لم يصرح لطهارتها ولا بنجاستها واحال الامر على نظر الناظرين ليختاروا وكذلك فعل فى الباب الذى بعده فقد اورد فيه الحديث الصريح فى نجاسة سور الكلب واورد فيه الاحاديث التى فيها ايماء الى طهارتها فجعل الاحاديث الواردة فى هذه المسئلة بين يديك ولم يجزم باحد الجانبين فخذ منها ما عملت وآخر تك ما شئت والظاهر ان ايراد البخارى فى الباب الاحاديث المختلفة الدالة على الطهارة والدالة على النجاسة يدل على انه متردد فى ذلك فافهم ذلك

واستقم

# باب اذا شرب الكلب فى الاناء

عدى فيه شرب بفى تبعا للحديث بتضمين شرب معنى ولغ. (ت) هكذا فى نسخة وفى بعض النسخ باب اذا شرب الكلب فى اناء احدكم فليغسله سبعا ـ حدثنا عبد الله بن يوسف الخ وهو الذى شرح عليه العسقلانى وقال القسطلانى وسقطت هذه الترجمة والباب فى بعض النسخ لابى ذر والاصيلى ـ وعليه شرح البدر العينى ـ وعليه مشى ابن بطال فى شرحه حيث قال ذكر البخارى اربعة احاديث فى الكلب وغرضه فى ذلك اثبات طهارة الكلب وطهارة سوره ـ اه (قلنا) الحديث الاول، يدل صراحة على كونه اغلظ النجاسات فانه مشتمل على الامر بغسل الاناء سبع مرات والحديث الثانى فى قصة الاسرائيلى وفيه فاخذ الرجل خفه فجعل يغرف له به حتى ارواه ـ الخ فاستدل به البخارى على طهارة سور الكلب لان ظاهره يدل انه سقى الكلب منه واجيب بانه ليس فيه ان الكلب شرب من الخف اذ يحتمل ان يكون سقاه من حفرة او من انلو آخر وانما استعمل الخف لاجل استخراج الماء من البير فقط بل هذا هو الظاهر ويمكن ان يكون غسل خفه بعد ماسقاه فيه او لم يلبسه ولم يصل فيه على ان شرع من قبلنا فى شرعيته لنا خلاف وعلى تقدير شرعيته موقوف على ان لا يكون منسوخا بنص من نصوص شرعنا وقد تواترت الاحاديث الدالة على نجاسة الكلب وسوره والحديث الثالث حديث ابن عمر فى اقبال الكلاب وادبارها فى المسجد استدل به البخارى على طهارة سور الكلب اذ فى مثل هذه الصورة الغالب ان لعابه يصل الى بعض اجزاء المسجد ولم يقره رسول الله صلى الله عليه وسلم بامر بغسل المسجد فعلم انه طاهر واجيب بان طهارة المسجد متيقنة وماذكره مشكوك واليقين لا يرتفع بالشك ثم ان دلالته لا تعارض دلالة منطوق الحديث الوارد فى غسله سبع مرات ثم ان فى رواية ابى داؤد وابى نعيم والبيهقى لهذا الحديث من طريق احمد بن شبيب المذكور موصولا بصريح التحديث قبل قوله تقبل تبول و بعدها او العطف وحينئذ لا حجة فيه لمن استدل به على طهارة الكلاب وسؤرها للاتفاق على نجاسة بولها والاقرب ان ذلك كان فى ابتداء الحال ثم ورد الامر بتكريم المساجد و تطهيرها وجعل الابواب عليها وبهذا الحديث استدل الحنفية على طهارة الارض اذا اصابتها نجاسة ويبست وذهب اثرها وعليه بوّب ابو داؤد حيث قال باب طهور الارض اذا يبست والحديث الرابع احتج به البخارى على طهارة سور الكلب بانه صلى الله عليه وسلم اذن لعدى فى اكل ماصاده الكلاب ولم يقيد ذلك بغسل موضع فمه ولعابه ومن ثم قال مالك كيف يؤكل صيده ويكون لعابه نجسا واجيب بان النبى صلى الله عليه وسلم كما لم يامر بغسل لعابه كذلك لم يامر بغسل دمه الذى خرج من جرحه وكذلك لم يامره باخراج النجاسات والفرث وغيره من كرشه فالوجه فى ذلك ان النبى صلى الله عليه وسلم اكتفى ببيان مسئلة صيد الكلب واما مسئلة اللعاب والدم فقد وكلها واحالها الى

ماتقرر عندلا من الشارع عليه الصلاة والسلام فان امثال هذلا القيود تعلم من الخارج وتفوض الى فهم السامع ويكتفى على ما سيق له الكلام (عون ة الى غرض الباب ومقصودة) قال شيخنا السيد الانور. لايظن بمثل الامام البخاري ان يتمسك بمثل هذلا المبهمات والايماءات ويترك النصوص المحكمات فى نجاسة الكلب وسورها فالظاهر ان البخاري جمع فى هذا الباب صرائح النبي صلے الله عليه وسلم وتوضيحاته وتلويحاته لينظر الناظر فيها ولم يجزم باحد الجانبين والله اعلم۔

# بَابُ مَنْ لَمْ يَرَ الْوُضُوْءَ اِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الْقُبُلِ وَالدُّبُرِ

اى باب فى ذكر قول من لم ير الوضوء واجبا من مخرج من مخارج البدن كمخرج الفصد والحجامة الا من المخرجين القبل والدبر بجرهما بدل اوعطف بيان والقصر فى ذلك قصر اقى اداى الوضوء واجب من الخارج من القبل اوالدبر دون الخارج من غيرهما من البدن لا قصر مطلق اذللوضوء موجبات اخر كالمس واللمس (ت) لمافرغ المصنف رح من الوضوء واحكامه شرع فى بيان نواقضه۔ لقوله تعالىٰ اوجاء احد منكم من الغائط اى فاحدث بخروج الخارج من احد السبيلين القبل والدابر هذا ولكن ليس فى الآية مايدل على الحصر الذى فهمه المصنف رح وغاية مافيها ان الله تعالى ان الله تعالےٰ اخبر ان الوضوء والتيمم عند فقد الماء يجب بالخارج من السبيلين وبملامسة النساء وليس فيها نفى وجوب الوضوء بما سوى ذلك وقال الشاه ولى الله الدهلوى قدس الله سره مقصود الباب مركب من امرين الاول وجوب الوضوء مما خرج من السبيلين مع عموم ماخرج المعتاد وغير المعتاد والمنصوص فى القرآن وغير المنصوص فيه الثابت بالحديث زيادة عليه والثانى عدم وجوب الوضوء عن غير ماخرج من السبيلين فاثبت ببعض ماذكر فى الباب الاول وبعض آخر الثانى۔ والشراح فى هذا المقام يطبقون مذهب المؤلف رح على مذهب الشافعى رح ويقولون معنى ترجمة الباب من لم ير الوضوء من الخارج الا مما خرج من السبيلين حتى يكون مس الذكر ومس النساء اللذان هما ناقضان عند الشافعى باقيين فى النواقض عنده ايضا۔ لكن التحقيق فى هذا الباب ان مذهب البخارى فى هذه المسئلة وراء مذهب الشافعى وكلامه على ظاهره فلا يكون عنده فى مس الذكر ولمس النساء وضوء ويدل على ذلك قوله وقال جابر بن عبد الله اذا ضحك الخ فتأمل وَاَثْبَتُ ببعض ماذكر من الآثار فى تعاليق الباب الجزء الثانى من المدعى دقوله فقال رجل اعجمى ثبت به عموم ماخرج للبول والغائط او غيرهما من المعتاد فساء اوضراط زيادة على الكتاب واما عموم ماخرج للخارج الغير المعتاد فثابت بقوله فى تعليق الباب وقال عطاء الخ وقوله يتوضأ كما يتوضأ للصلاة هذه المسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة فبعضهم كان يقول بوجوب الغسل فى

الاكسال وبعضهم بوجوب الوضوء وكان هذا مذهب عثمان وجمهور الفقهاء على ان هذا الحديث منسوخ ويجب الغسل في الاكسال كذا في الرسالة (قلت) وقد اجمعت الامة الآن على وجوب الغسل بالجماع وان لم يكن معه انزال وهو مروي عن عائشة ام المؤمنين وابي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وابنه عبد الله وعلى بن ابي طالب وابن مسعود وابن عباس والمهاجرين وبه قال الائمة الاربعة قال السندي حاصل استدلاله باحاديث الباب ان ما ورد من الحدث في الاحاديث الصحاح كله من قبيل الخارج من السبيلين تحقيقا او مظنة ففي حديث عثمان وابي سعيد الحدث هو الخارج مظنة من حيث ان الجماع لا يخلو عن خروج مذي وفي الاحاديث الباقية هو الخارج تحقيقا واما غير الخارج من السبيلين فما صح فيه حديث فلا يصح القول بكونه ناقضا وهو المطلوب والله اعلم - واما الآية فقد تعرض فيها بذكر موجبات الوضوء ولم يذكر فيها غير ما خرج عن السبيلين قوله وقال عطاء فيمن يخرج من دبره الدود ومن ذكره نحو القملة يعيد الوضوء وهو مذهب ابي حنيفة والثوري والشافعي واحمد وقال مالك لا وضوء فيما يخرج من الذكر لانه نادر قوله وقال جابر بن عبد الله اذا ضحك في الصلاة اعاد الصلاة ولم يعد الوضوء وهكذا مذهب ابي حنيفة واصحابه ان الضحك يبطل الصلاة ولا يبطل الوضوء والقهقهة تبطلهما جميعا والتبسم لا يبطلهما واختلف الفقهاء في انتقاض الوضوء بالقهقهة فذهب مالك والشافعي واحمد وابو ثور وداود وغيرهم انها لا تنقض الوضوء واستدلوا على ذلك بان القياس يأبى انتقاض الوضوء بها لانها ليست بنجس خارج حتى تكون حدثا الا ترى انها لا تنقض الوضوء خارج الصلاة والجواب انه لا مجال للعقل بعد ورود النقل وستراه ان شاء الله تعالى وذهب الامام ابو حنيفة الى ان القهقهة ناقضة للوضوء اذا كانت في الصلاة وبه قال ابو موسى الاشعري والحسن البصري والثوري ومحمد بن سيرين والاوزاعي وعبيد الله كذا قال السيد العيني رح ولسيدنا عبد الحي اللكهنوي رحمة الله عليه في هذه المسئلة رسالة مبسوطة سماها بالهسهسة بنقض الوضوء بالقهقهة طبعت في الهند مرارا - فمن اراد الكلام البسيط فليرجع اليها ومن اراد الكلام الوسيط فليراجع نصب الراية في تخريج احاديث الهداية للحافظ الزيلعي ومن اراد الكلام الموجز الملخص في ذلك فليراجع عمدة القاري للسيد العيني فانه احسن الكلام واوجزه وحاصله ان لنا معشر الحنفية في هذا الباب احد عشر حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة منها احاديث مسندة واربعة احاديث مرسلة فتلك عشرة كاملة والحادي عشر علاوة على ذلك ونعم العلاوة -

## اما المسانيد

فاولها حديث ابي موسى الاشعري قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي اذ دخل رجل فتردى في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم

فی الصلاۃ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ضحک ان یعید الوضوء ویعید الصلاۃ
رواہ الطبرانی وھو حدیث صحیح

## والثانی

حدیث ابن عمر مرفوعا من ضحک فی الصلاۃ قہقہۃ فلیعد الوضوء والصلاۃ رواہ ابن عدی وھو حدیث حسن وقد دل حدیث ابن عمر ھذا علی ان المراد بالضحک فی ابی موسی ھو الضحک مع القہقہۃ فان الضحک لہ مراتب اعلاھا القہقہۃ والاحادیث یفسر بعضہا بعضا۔

## والثالث

حدیث عمران بن حصین مرفوعا من ضحک فی الصلاۃ قہقہۃ (وفی روایۃ قرقرۃ) فلیعد الوضوء والصلاۃ اخرجہ الدارقطنی وھو حدیث حسن۔

## والرابع

حدیث انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بنا فجاء رجل ضریر البصر الحدیث بمثل الحدیث الاول اخرجہ الدارقطنی۔

## والخامس

حدیث ابی ھریرۃ مرفوعا اذا قہقہ اعاد الوضوء والصلاۃ اخرجہ الدارقطنی۔

## والسادس

حدیث جابر مرفوعا من ضحک منکم فی صلاتہ فلیتوضا ثم لیعد الصلاۃ اخرجہ الدارقطنی۔

## والسابع

حدیث رجل من الانصار ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فمر رجل فی بصرہ سوء فتردی فی بئر فضحک طوائف من القوم فامر من کان ضحک ان یعید الوضوء والصلاۃ اخرجہ الطبرانی والدارقطنی

## واما المراسیل

فی اربعۃ احدھا مرسل ابی العالیۃ والثانی مرسل معبد الجہنی والثالث مرسل ابراھیم

النخعي والرابع مرسل الحسن البصري اما مرسل ابي العالية فقد رواه عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن قتادة عن ابي العالية الرياحي ان اعمى تردّى في بئر والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه فضحك بعض من كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم فامر النبي صلى الله عليه وسلم من كان ضحك منهم ان يعيد الوضوء ويعيد الصلاة - ورجاله رجال الصحيح - ثم انه قد روي من طرق عديدة يقوي بعضها بعضا -

## وَاَمَّا مُرْسَلُ مَعْبَدٍ الْجُهَنِيِّ

فقد اخرجه الدارقطني عن الامام ابي حنيفة عن منصور بن زاذان عن الحسن عن معبد بن ابي معبد مرفوعا من قهقه في صلاته اعاد الوضوء والصلاة - وقال في الجوهر النقي هذا حديث مشهور عنه رواه ابو يوسف القاضي واسد بن عمرو وغيرهما

## وَاَمَّا مُرْسَلُ النَّخَعِيِّ

فقد رواه الدارقطني عن ابي معاوية عن الاعمش عن ابراهيم النخعي قال جاء رجل ضرير البصر والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي الحديث -

## وَاَمَّا مُرْسَلُ الْحَسَنِ

فقد رواه الامام محمد بن الحسن في كتاب الآثار فقال اخبرنا ابو حنيفة ثنا منصور بن زاذان عن الحسن البصري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بينما هو في الصلاة اذ اقبل رجل اعمى من قبل القبلة يريد الصلاة والقوم في صلاة الفجر فوقع في زبية فاستضحك بعض القوم حتى قهقه فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كان قهقه منكم فليعد الوضوء والصلاة ورجاله ثقات وهو مرسل صحيح وكذلك رواه الشافعي في مسنده ولكن لم يقبله لاجل ارساله - فهذه الاحاديث بعضها صحيح وبعضها حسن - وبعضها ضعيف وبعضها مسند وبعضها مرسل ومذهب الامام الشافعي ان المرسل اذا ارسل من وجه واسند من وجه آخر فهو يقبل وهكذا مذهب الامام احمد بن حنبل قلت فهذا الحديث اسند من وجوه لا من وجه واحد وارسل ايضا من وجوه عديدة فكيف لا يقبل ولئن سلمنا ان الكل ضعيف فالحديث الضعيف اقوى من القياس والرأي كما تواتر عن الامام ابي حنيفة ان الحديث الضعيف اقوى عندي من رأي الرجال لا سيما اذا لم يكن في الباب ما يعارضه من الصحيح والحسن ولم يوجد ولن يوجد ومن ذكر في معارضته فانما ذكر الراي والقياس ولم يذكر اثرا ولا خبرا من اسنة - وقال العارف الصمداني الشيخ عبد الوهاب الشعراني سمعت سيدي عليا الخواص يقول ليس لنا ناقض للطهارة الا وهو متولد من الاكل - ثم القهقهة عند من يقول بانها تنقض الطهارة اذا وقعت في الصلاة لانه لولا شبع ما قهقه فان الجيعان لا

يكاد يتبسم فضلا عن القهقهة انتهى وقال ايضا جميع النواقض منتفية عن الا كل فان من لا يأكل ولا يشرب۔ لا ينام ولا يجري له دم ولا يضحك في الصلاة ولا يتقيأ ولا يعصي ربه بمعصية فضلا عن الكفر والشرك بل هو كالملائكة كذا في الميزان ص١٣١ ج١ ولان القهقهة لا تقع الا عن الغفلة الكاملة عن الله عز وجل۔ فجعلها ابو حنيفة حدثا ناقضا للوضوء ولذا روي ما قهقه نبي قط۔ قوله قال الحسن ان اخذ من شعره او اظفاره او خلع خفيه فلا وضوء عليه وانما عليه ان يغسل قدميه فقط۔ وهو مذهب ابي حنيفة ويستأنف الوضوء عند من يقول بوجوب الموالاة في الوضوء مثل مالك رح قوله ويذكر عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان في غزوة ذات الرقاع فرمي رجل بسهم فنزفه الدم فركع وسجد ومضى في صلاته هذا الحديث اخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة واحمد وابو داؤد والدارقطني كلهم من طريق ابن اسحاق۔ والحديث صحيح لكن البخاري ذكره بصيغة التمريض اي يذكر فلعله متردد في صحته احتج بهذا الحديث الامام الشافعي ومن معه على ان خروج الدم وسيلانه من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لان عباد بن بشر مضى في صلاته مع نزوف الدم من بدنه فدل ان خروج الدم لا ينقض الوضوء ولكن يشكل عليه الصلاة مع وجود الدم في بدنه او ثوبه المستلزم بطلان الصلاة للنجاسة واجاب عنه شيخ الاسلام زكريا الانصاري باحتمال عدم اصابة الدم لهما او اصابة الثوب فقط ونزعه عنه في الحال ولم يسل على بدنه الا مقدار ما يعفى عنه ولا يخفى انه تكلف ظاهر وذهب السادة الحنفية الى ان الخارج النجس من غير السبيلين كالقيئ والدم والرعاف ينقض الوضوء وهو قول جمهور الصحابة والتابعين كما صرح به الامام الترمذي في باب الوضوء من القيئ والرعاف من جامعه ص١٢ حيث قال وقد رأى غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم من التابعين الوضوء من القيئ والرعاف وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك واحمد واسحاق وقال بعض اهل العلم ليس في القيئ والرعاف وضوء وهو قول مالك والشافعي رح انتهى۔

وقال الحافظ العيني هو اي انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين قول العشرة المبشرة بالجنة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي موسى الاشعري وابي الدرداء وثوبان وصدور التابعين وقال ابن عبد البر روي ذلك عن علي وابن مسعود وعلقمة والاسود وعامر الشعبي وعروة بن الزبير وابراهيم النخعي وقتادة والحكم وحماد والثوري والحسن بن حي والاوزاعي واسحق بن راهويه وقال الخطابي وهو قول اكثر الفقهاء كذا في البناية ص١٢١ ج١۔ واحتج سادتنا الحنفية في ذلك باحاديث كثيرة۔ منها ما هو صحيح ومنها ما هو حسن ومنها ما هو ضعيف ولو كانت كلها ضعيفة لحصل بمجموعها قوة۔ اوردها مفصلة الحافظ الزيلعي في نصب الراية والبدر العيني في شرح الهداية نذكر بعضا منها۔ فمنها ما رواه العالم الرباني امامنا محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الحجج ص٦٦

حیث قال - اخبرنا اسمٰعیل بن عیاش قال حدثنی ابن جریج عن ابیه عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابن ابی ملیکۃ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قاء احدکم فی صلاتہ او قلس او رعف فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی ما مضی من صلاتہ مالم یتکلم - واخرجہ ابن ماجہ عن عائشۃ مرفوعا - واعلہ غیر واحد بانہ من روایۃ اسماعیل بن عیاش عن ابن جریج (الحجازی) - وروایۃ اسماعیل عن الحجازیین ضعیفۃ وقد خالفہ الحفاظ من اصحاب ابن جریج فرووہ عنہ عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلا ولذا ذھب محمد بن یحیی الذھلی والدارقطنی فی العلل وابو حاتم الی ان روایۃ اسمعیل عن عائشۃ مسندا خطأ والصحیح مارواہ اصحاب ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلا کذا فی التلخیص الحبیر ص۱۱۵ ج۱ ملخصا قلنا ان المراسیل حجۃ عند ابی حنیفۃ ومالک واحمد فی المشہور عنہ ثم ان الحدیث اذا رواہ بعض الثقات متصلا وبعضہم مرسلا او بعضہم موقوفا وبعضہم مرفوعا - او وصلہ فی وقت ورفعہ فی وقت ووقفہ وارسلہ فی وقت فالصحیح الذی قالہ المحققون من المحدثین وقالہ الفقہاء واصحاب الاصول وصححہ الخطیب البغدادی ان الحکم لمن وصلہ او رفعہ سواء کان المخالف لہ مثلہ او اکثر او احفظ لانہ زیادۃ ثقۃ وھی مقبولۃ - کذا فی التدریب للسیوطی ص۷۱ ومنہا ما اخرجہ ابو داؤد والترمذی عن ابی الدرداء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضأ قال معدان بن ابی طلحۃ الراوی عن ابی الدرداء فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت ذلک لہ فقال صدق وانا صببت لہ وضوءہ قال الترمذی ھو اصح شیء فی الباب واخرجہ الحاکم وقال صحیح علی شرط الشیخین ومنہا ما اخرجہ ابن عدی فی الکامل عن زید بن ثابت قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوضوء من کل دم سائل وفی اسنادہ احمد بن الفرج وھو ممن لا یحتج بحدیثہ ولکنہ یکتب فھو من رجال الحسن وبقیۃ رجالہ کلہم ثقات فالحدیث - ان شاء اللہ حسن وفی الباب احادیث کثیرۃ تکفل ببسطہا العلامۃ اللکھنوی فی السعایۃ شرح شرح الوقایۃ وبالجملۃ ھذہ احادیث صحیحۃ وصریحۃ احتج بہا الامام ابو حنیفۃ والامام البخاری یحتج بالآثار فوازن بینہما - واللہ اعلم -

## اَلْجَوَابُ عَنْ حَدِیْثِ جَابِرٍ فِیْ قِصَّۃِ الْاَنْصَارِیْ

واجاب ساداتنا الحنفیۃ عن حدیث جابر ھذا ان ھذہ واقعۃ عین لا عموم لہا وانما الحجۃ ھی الاحادیث القولیۃ التی ھی صریحۃ فی العموم ومعنی ھذا الحدیث ان ھذا الرجل لشدۃ استغراقہ فی الصلوۃ غلبت علیہ حلاوۃ العبادۃ فانستہ مرارۃ الجراحۃ

ع وما لجرح اذا ارضاکم الم ٭ کما روی عن علی رضی اللہ تعالی عنہ انہ امر الناس بان ینزعوا السہم من بدنہ حین یشتغل ھو بالصلوۃ فان ھذا وقت التکبیر واوان التحذیر بتحذیر احساسہ وذہاب ادراکہ وشعورہ - وھذا الامر مشہود فی اولیاء اللہ

وعشاقه فان دخولهم في حريم المناجاة والعبادة تسكيراً لهم وتخدير الحواسهم لا يشعرون في هذه الاحوال ما يصيبهم من الشدائد والاهوال فدمه الذي سال منه في هذه الحالة مثل دم الشهيد لونه لون الدم وريحه ريح المسك فمثل هذا الرجل ليس من رجال الدنيا بل من رجال الآخرة فان هذه حالة عجيبة وهيئته غريبة لا ينالها الا افراد والا فذاذ اذ ينبغي ان تكون هذه الحالة الخاصة مخصوصة من احكام العموم ولذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم ولم يأمره بغسل الدم من بدنه وثوبه فمن غلبت عليه لذة المناجاة والدعاء هكذا يكون مستثنى من هذا الحكم واجاب عنه العلامة العيني بان احتجاج الشافعي ومن معه بذلك الحديث مشكل جدا لان الدم اذا سال اصاب بدنه وجلده وربما اصاب ثيابه ومن نزل عليه الدماء مع اصابة شئ من ذلك وان كان يسيرا لا تصح صلاته عندهم ولئن قالوا ان الدم كان يخرج من الجراحة على سبيل الذرف حتى لا يصيب شيئا من ظاهر جلده قلنا ان كان كذلك فهو امر عجيب وهو بعيد جدا كذا في العمدة صـ ٩٩٦ ج ا -

قوله وقال الحسن مازال المسلمون يصلون في جراحاتهم يمكن ان يكون هذا محمولا على مسئلة المعذور وهكذا الحكم عندنا للجريح الذي لا يرقأ جرحه فانه يصلي في جراحته - اعلم ان الامام البخاري احتج في هذا الباب بالآثار والسادة الحنفية احتجوا بالاحاديث المرفوعة - وآثار الصحابة والتابعين علاوة على ذلك فاعرف الفرق بينهما قوله وبزق ابن ابي اوفى دما فمضى في صلاته اعلم ان عبدالله بن ابي اوفى آخر من مات من الصحابة بالكوفة سنة سبع وثمانين وقد كف بصره وقد رآه ابو حنيفة وعمره سبع سنين - كذا في شرح القسطلاني صـ ٢٥/١٢

قوله يتوضأ كما يتوضأ للصلاة لا يقال ان هذا منسوخ كما سيأتي فكيف يصح الاستدلال به لانا نقول المنسوخ منه عدم وجوب الغسل وناسخه الامر بالغسل واما الامر بالوضوء فهو باق لانه مندرج تحت الغسل والحكمة في الامر بالوضوء قبل ان يجب الغسل اما لكون الجماع مظنة خروج المذي او لملامسة المرأة او لاجل المباشرة الفاحشة وبهذا تظهر مناسبة الحديث للترجمة - (ف) وهي وجوب الوضوء من الخارج المعتاد -

## تنبيه

قال شيخنا السيد الانور رح - قد انعقد اجماع الصحابة على وجوب الغسل من مجرد التقاء الختانين في عهد عمر رض ومنهم عثمان ايضا كما ذكره الامام الترمذي في جامعه فلعل امر عثمان بالوضوء منه كان قبل انعقاد الاجماع على وجوب الغسل او كان مراده انه يتوضأ في الحالة الراهنة ليتخفف اثر الجنابة لا انه يريد نفي وجوب الغسل رأسا وكيف قد صح عن عثمان فتوى وجوب الغسل -

## فائدة

في قوله كما يتوضأ للصلاة اشارة الى ان للوضوء اقساما في ذهن الراوي ولذا قيده

يقرأ له كما يتوضأ للصلوة ولذا جاز عن علي هذا وضوء من لم يحدث -

## بَابُ الرَّجُلِ يُوَضِّئُ صَاحِبَهُ

اى ما حكمه والمقصود انه يجوز للرجل ان يوضئ صاحبه بان يصب الماء على اعضائه فاشار الى جواز نحو هذه الاستعانة في الوضوء بلا كراهة فان الاستعانة في الوضوء على ثلاثة اقسام الاول الاستعانة في احضار الماء وحمله للوضوء وهذا مما لا كراهة فيه اصلا. والثاني الاستعانة من الغير في غسل الاعضاء بان يباشر الاجنبي غسل الاعضاء بنفسه وهذا مكروه الا لحاجة والاولى هو الترك. والثالث الاستعانة من الغير في اسالة الماء على الاعضاء والمراد من الترجمة هو هذا القسم فاشار البخاري الى بيان جواز هذا القسم من الاستعانة وحمل ابن بطال هذا على القسم الثاني والظاهر ان البخاري اراد بيان جواز الاستعانة في الوضوء بصب الماء على الاعضاء وقد فعله النبي صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز وتعليم الامة انه يجوز مثل هذه الاستعانة والا فهي مكروهة لغير الضرورة -

## بَابُ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ بَعْدَ الْحَدَثِ وَغَيْرِهِ

اى هذا باب في حكم قراءة القرآن بعد الحدث الاصغر وغير القرآن مثل الذكر والسلام ونحوهما بعد الحدث والمقصود بيان جواز الذكر للمحدث مثل جواز التلاوة للمحدث والغرض من ذلك استيعاب الانواع وبيان حكم التلاوة والاذكار على حدة على حدة فلا يلزم على هذا الوجه ما قيل انه اذا جازت القراءة بعد الحدث فجواز غيرها من الاذكار بطريق الاولى فهو مستغنى عن ذكره ووجه عدم اللزوم ان المقصود التنصيص على حكم التلاوة وحكم الاذكار في حالة الحدث على حدة على حدة. ويحتمل ان يكون المراد بغير القرآن غير القراءة مثل الكتابة اى يجوز قراءة القرآن وكتابته في حالة الحدث والاول قول والثاني فعل فيكون الكلام شاملا للقسمين فان قول منصور بن المعتمر عن ابراهيم النخعي يدل على قسمين احدهما قراءة القرآن بعد الحدث والثاني كتابة الرسائل وتصديرها بالبسملة في حالة الحدث وقيل وضمير وغيره راجع الى الحدث ويكون المراد بالحدث الخارج من السبيلين وبغير الحدث الخارج من غير السبيلين وقيل المراد بغير الحدث ما هو مظنة الحدث كالحمام والنوم مثل نومه صلى الله عليه وسلم فان نومه صلى الله عليه وسلم بخصوصه وان لم يكن حدثا ولكن نفس النوم وجنسه مظنة للحدث والاظهر عندي ان ضمير وغيره راجع الى الحدث وغرض البخاري بيان جواز القراءة والتلاوة والذكر في عموم الاحوال والاوقات فيجوز عنده قراءة القرآن وكتابته في حالة الحدث وفي الحمام الذي هو محل الاوساخ والنجاسات وعند السادة الحنفية يكره قراءة القرآن في الحمام ولا يجوز كتابته الا بحائل والله اعلم -

قوله عن ابراهيم النخعي لا بأس بالقراءة للقرآن في الحمام ونقل النووي في الاذكار عدم الكراهة عن الاصحاب ورجحه السبكي وعن ابي حنيفة الكراهة لان حكمه حكم بيت الخلاء والماء المستعمل في الحمام نجس وعن محمد بن الحسن عدم الكراهة لطهارة الماء عنده كذا في (ق س)

قوله وقال حماد بن ابي سليمان شيخ ابي حنيفة في الفقه عن ابراهيم ان كان عليهم ازار فسلم والا فلا تسلم لان التسليم تارة يكون بالكلمات التي وردت في التنزيل العزيز مثل سلام قولا من رب رحيم وبه يناسب الترجمة وايضا ان العاري عن الازار بمنزلة القاعد لقضاء الحاجة. قوله فصلى ركعتين خفيفتين اي سنة الفجر والحكمة فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبدأ صلوة الليل بركعتين خفيفتين فلما دخل في وظيفة النهار احب ان يبدأها ايضا بركعتين خفيفتين ليكون بداية صلوة النهار مثل بداية صلوة الليل

## فائدة

حكى الطحاوي ان الامام اباحنيفة كان يقرأ تارة جزء واحدا في ركعتي الفجر. فلعله كان يفعله اذا فاته حزبه من الليل فيطول القراءة تلافيا لما فات والله اعلم.

## باب من لم يتوضأ الا من الغشي المثقل

اي باب في ذكر من لم يتوضاء من الغشي الا من الغشي المثقل - ت - اشار المصنف بذلك الى الرد على من اوجب الوضوء من الغشي مطلقا والتقدير باب من لم يتوضأ من الغشي الا اذا كان مثقلا كذا في الفتح وغرضه الاشارة الى ما ذكره سابقا من ان الناقض هو الخارج من السبيلين فقال ان الغشي المثقل ناقض للوضوء لان فيه مظنة الخروج من السبيلين واما الغشي الغير المثقل فغير ناقض للوضوء ووجه استدلال المصنف ان اسماء تجلاها الغشي ولكنه لم يكن مثقلا ولذا كانت تصب فوق رأسها ماءً فدل ذلك ان الغشي كان خفيفا لا مثقلا فاشار المصنف بذلك الى ان الغشي فيه مراتب الثقيل منه ناقض للوضوء دون الخفيف. قوله حتى تجلاني الغشي هو موضع الترجمة لانه لو كان مثقلا كالاغماء لكان ناقضا للوضوء والدليل على انه لم يكن مثقلا انها كانت تصيب الماء على رأسها ليزول الغشي ويدل ذلك على ان حواسها كانت حاضرة كذا في الخير الجاري قوله ما علمك بهذا الرجل[1] اي النبي صلى الله عليه وسلم ولعل الميت يفهم ان هذا اشارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فان علوم الآخرة بداهية لا تحتاج الى النظر والفكر.

---

[1] اشارت بشخص صاحب مثال است صلے اللہ علیہ وسلم القاء می کند صورت مبارک را در ذہن مسؤل که بدان می فہمد این اشارہ را شیخ الاسلام ص۲۲۳ ج ۱ -

# باب مسح الرأس كله

اى وظيفة الرأس مسح كله كما هو مذهب مالك رح كذا فى الرسالة فالباء فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم زائدة عند البخارى كمالك والقائلين بوجوب ذلك ولا يخفى ان الحديث لادلالة له على وجوب مسح الرأس كله لانه مشتمل على ذكر غير المفروضات ايضا مثل المضمضة والاستنثار وتثليث الغسل نعم لو كان الحديث مقتصرا على ذكر الفرائض فقط وخاليا عن ذكر السنن لكان له دلالة على وجوب مسح الرأس كله ولما ثبت بالحديث الآخر الاقتصار على مسح الناصية حملناه على الفرض وحملنا حديث مسح الرأس كله على الاستحباب جمعا بين الحديثين وايضا لو كان المقصود مطلق البعض وكان مسح بعض الشعر كافيا لما ذكر الله مسح الرأس مستقلا لانه يحصل مسح بعض الراس عند غسل الوجه لزوما ويقينا فدل ذلك ان المراد به مسح الرأس بالمقدار المعتد به وهو الربع مثل قوله تعالى حاكيا عن نبيه يا ابن ام لا تاخذ بلحيتى ولا برأسى فالمراد بالرأس هو مقدار الناصية

# باب غسل الرجلين الى الكعبين

اى فى الوضوء يعنى ان الكعبين داخلان فى الغسل مع الرجلين فالى بمعنى مع والغاية داخلة فى المغيا وعليه الاجماع

# باب استعمال فضل وضوء الناس

اى فى بيان استعمال فضل الماء الباقى فى الاناء بعد الفراغ من الوضوء فى التطهير وغيره كالشرب والطبخ (ت) المراد من فضل الوضوء يحتمل ان يكون ما يبقى فى الظرف بعد الفراغ من الوضوء ويحتمل ان يراد به الماء الذى يتقاطر عن اعضاء المتوضى وهو الماء الذى يقول له الفقهاء الماء المستعمل واختلف الفقهاء فيه كذا فى العمدة فقيل مراد البخارى بالفضل هو المعنى الاول لانه المتبادر واختاره الشهاب العسقلانى حيث قال المراد بالفضل الماء الذى يبقى فى الظروف بعد الفراغ اه وقيل المراد بالفضل الماء المتقاطر من الاعضاء وهو الذى يقال له الماء المستعمل والمقصود الرد على الحنفية فى نجاسة الماء المستعمل وبيان ان الماء المستعمل طاهر لا نجس والظاهر ان المراد بفضل الوضوء ما فضل من الماء فى الاناء بعد الوضوء وقال العلامة السندى اراد بالفضل ما يعم الباقى فى الظرف بعد الفراغ والمتقاطر من الاعضاء وهو الماء المستعمل اه قلت هذا هو الاظهر فان المراد بالفضل فى حديث ابى جحيفة يأخذون من فضل وضوءه فيتمسحون به هو ما سال من اعضاء النبى صلى الله عليه وسلم

الا الماء الذی فضل عن وضوءہ فی الاناء واما فی حدیث السائب بن یزید فالظاہر من قوله فشربت من وضوءہ ان المراد به الماء الباقی فی الاناء دون المتساقط عن الاعضاء وان کان یحتمله - وبالجملة لفظ الفضل وان کان محتملا للمعنیین لکن الغرض الاصلی من الترجمة ھو بیان طہارۃ الماء المستعمل فی حد ذاته الا ان المطلوب فی الشرع التوقی والاحتراز عن الماء المستعمل فینبغی ان یحترز منه وان کان غیر نجس قوله فجعل الناس یاخذون من فضل وضوئه ای ماسال من اعضائه صلے الله علیه وسلم وفیه دلالة بینة علی طہارۃ الماء المستعمل واما مطابقة الترجمة لحدیث ابی موسی فمن حیث استعماله علیه الصلاۃ والسلام فی غسل یدیه ووجهه وامرہ لہما بشربه وافراغه علی وجوھہما ونحورھما فلو لم یکن طاھرا لما امرھما به وھو وان لم یکن وضوءا تاما ولکنه وضوء فی الجملة والله اعلم۔

قوله مثل زر الحجلة اختلفت الروایات فی التشبیہات والوجه فی ذلک ان کلا قد شبّه بما رآہ اقرب واشبه فالاختلاف انما ھو فی العبارۃ لا فی الحقیقة وکان ھذا الخاتم علامة حسیّة الختم نبوته فظہرت علی ظہرہ الشریف کما یظہر الکفر علی وجه خاتم الدجالین بصورۃ کاف فاء راء یقرأہ کل احد۔

## فَائِدَۃٌ

کان ابو حنیفة ینکشف له الحقائق فکان یعرف الذنوب بالماء المستعمل کما ان بعض الاطباء یعرف مرض المریض بمجرد رؤیة قارورۃ البول۔

## بَابُ مَنْ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ غَرْفَةٍ وَاحِدَۃٍ

غرض البخاری بھذہ الترجمة الاشارۃ الی استدلال من استحب الجمع بین المضمضة والاستنشاق بغرفة واحدۃ کما ھو مذھب الامام الشافعی لان ھذا مختار عندہ فان معنی قوله باب من مضمض الخ ان ھذا باب فی ذکر حجة من قال باستحباب الجمع بین المضمضة والاستنشاق من غرفة واحدۃ فاشار بکلمة من الی ان من جمع بین المضمضة والاستنشاق فله اصل من السنة فمقصود المصنف بالترجمة بیان ان الجمع بینہما عمل جائز لا بیان انه مختار عندہ وذھب السادۃ الحنفیة الی ان الفصل اولی من الوصل - وقد اختلفت الروایات فیه والحق ان الکل سنة وانما الخلاف فی الاولویة وزیادۃ الفضیلة لا فی حصول اصل السنة

## بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ مَرَّۃً

اشار به الی ان المسنون انما ھو مسح الرأس مرۃ واحدۃ ولا یسن تکرارہ - کما ھو مذھب ابی حنیفة رح وھو الثابت بالاحادیث الصحیحة واحادیث الصحیحین لیس فیہا ذکر عدد المسح

# بَابُ وُضُوْءِ الرَّجُلِ مَعَ اِمْرَأَتِهٖ وَفَضْلِ وَضُوْءِ الْمَرْأَةِ

اى فى بيان جواز وضوء الرجل مع امرأته من اناء واحد اشار به الى الرد على من منع ذلك وبيان جواز الوضوء بفضل وضوء المرأة اى بالماء الفاضل فى الاناء بعد فراغها من الوضوء (علم) ان تطهر المرأة بفضل الرجل جائز بالاجماع واما تطهر الرجل بفضل المرأة فهو جائز عند ابى حنيفة ومالك والشافعى وجماهير العلماء سواء خلت به او لم تخل وذهب احمد بن حنبل وداؤد الى انها اذا خلت بالماء واستعملته لا يجوز للرجل استعمال فضلها وقال محمد بن الحسن فى الموطا ص٨١ و ٨٢ لا باس بفضل وضوء المرأة وغسلها وسؤرها وان كانت جنبا او حائضا بلغنا ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يغتسل هو وعائشة من اناء واحد فهو فضل غسل المرأة الجنب وهو قول ابى حنيفة رح اهـ - فاختار البخارى مذهب الجمهور لا مذهب الامام احمد واما الاحاديث الواردة فى النهى عن وضوء الرجل بفضل المرأة وعن وضوء المرأة بفضل الرجل فهى محمولة على كراهة التنزيه او على الارشاد الى الاحتياط فى باب الوضوء والغسل وسد الباب الوساوس والاوهام من الجانبين فان الاحوط فى باب الطهارة ان يستعمل ماء لا يكون فى قلبه منه شئ ولا يبعد ان يكون النهى عن فضل وضوء المرأة من باب النهى عن استعمال سؤر المرأة كما يشير اليه تبويب الطحاوى حيث بوّب اولا باب سؤر الهرة وبوّب ثانيا باب سؤر الكلب وثالثا باب سؤر بنى آدم فاشار بالتبويب بهذا الترتيب الى ان معنى النهى فى هذه الاحاديث كلها هو معنى السؤرية فلله ما ادق نظره واعمق فكره ثم ان الماء تسخنه النساء غالبا فى البيت فبهذا الاعتبار صار الحميم فضل المرأة وظهرت المناسبة بالترجمة قوله توضأ عمر بالحميم مناسبته للترجمة من جهة ان الغالب ان اهل الرجل تبع له فيما يفعل فاشار البخارى الى الرد على من منع المرأة ان تتطهر بفضل الرجل لان الظاهر ان امرأة عمر كانت تتوضأ بفضله او معه فيناسب قوله وضوء الرجل مع امرأة وقوله ومن بيت نصرانية هذا اثر آخر ووجه المناسبة ان عمر توضأ بمائها ولم يستفصل مع جواز ان تكون تحت مسلم واغتسلت من حيض ليحل له وطؤها ففضل منه ذلك الماء وهذا وان لم يقع التصريح به لكنه محتمل وجرت عادة البخارى بالتمسك بمثل ذلك عند عدم الاستفصال وان كان غيره لا يستدل بذلك ففيه دليل على جواز التطهر بفضل وضوء المرأة المسلمة لانها لا تكون اسوء حالا من النصرانية - (ف)

قال الكرمانى رح غرض البخارى فى هذا الكتاب ليس منحصرا فى ذكر متون الاحاديث بل يريد الافادة اعم من ذلك ولهذا يذكر آثار الصحابة وفتاوى السلف واقوال العلماء ومعانى اللغات وغيرها فقصد ههنا بيان التوضى بالماء الذى مسته النار وتسخن بها بلا كراهة دفعا لقول مجاهد وبالماء الذى هو من بيت النصرانية ردا لمن قال بان الوضوء من سؤرها مكروه ولما كان هذا الاخير الذى هو مناسب الترجمة الباب من فعل

عمر رضی اللہ عنہ ذکرہا الامر الاول ایضا و ان لم یکن مناسبا لاشتراکہما فی کونہما من فعلہ تکثیراً للفائدۃ ویحتمل ان یکون ہذا قضیۃ واحدۃ ای توضأ من بیت النصرانیۃ من ماء حمیم ویکون المقصود ذکر استعمال سور المرأۃ النصرانیۃ وذکر الحمیم انما ہو لبیان الواقع فیکون مناسبتہ للترجمۃ ظاہرۃ انتہی۔

قولہ کان الرجال والنساء یتوضؤن فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمیعا ای من اناء واحد کما ورد فی بعض الروایات فالمطابقۃ للترجمۃ ظاہرۃ (ع)

## باب صب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وضوءہ علی المغمی علیہ

یعنی ان الماء الذی یتوضأ بہ طاہر وانہ یجوز استعمالہ لرقیۃ المریض والمقصود بہ تاکید طہارۃ الماء المستعمل والمراد بالوضوء اما الماء المتساقط عن الاعضاء او الماء الباقی فی الاناء والاول اظہر واقرب الی معنی الرقیۃ والبرکۃ

## باب الغسل والوضوء فی المخضب والقدح والخشب والحجارۃ

ای یجوز الوضوء والغسل فی الاوانی کلہا سواء کانت من الخشب او من جواہر الارض طاہرۃ لاکراہۃ فی استعمالہا قولہ فخرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین رجلین عباس وعلی رضی اللہ تعالی عنہما قیل ابہمت عائشۃ الصدیقۃ اسم علی رضی اللہ عنہ لتکدر خاطرہا العاطر منہ فی قصۃ الافک حیث قال علی والنساء سواہا کثیر۔ ولم یقل ہذا بہتان عظیم فہذا من ام المؤمنین انما یدل علی الموجدۃ والمعتبۃ لا علی البغض والحسد فان عائشۃ الصدیقۃ ربما کانت تہجر اسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکانت تقسم برب ابراہیم لا برب محمد والوجہ الآخر للابہام انہم کانوا ثلثۃ علی واسامۃ والفضل وکانوا یتناوبون فلم یکن علی متعینا واللہ اعلم

## باب الوضوء من التور

ای فی بیان حکم الوضوء من التور[1] وہو شبہ من الابریق والمقصود بیان جواز الوضوء من ظروف النحاس قولہ کان عمی یکثر من الوضوء بفتح الواو بمعنی الماء ای یسرف من الماء[2]

## باب الوضوء بالمد

ای فی بیان مقدار ماء وضوءہ صلی اللہ علیہ وسلم وکل ماجاء فیہ محمول علی التقریب لا علی التحدید بجمیع العلماء انہ غیر مقدر بمقدار معین بل یکفی فیہ القلیل والکثیر والمد

---

[1] در جواز وضوء کردن از ظرف مس وغیرہ ہا تیسیر القاری صفحہ ۹۲ ج ۱۔ [2] گفت بچہ عم من اکثار می کرد یعنی اسراف می کرد در آب وضوء تیسیر القاری۔

رطلان عند اهل العراق ورطل وثلث عند اهل الحجاز فينبغي ان يختار في الكفارات وصدقة الفطر الصاع العراقي لانه الاحوط وفيه اداء الفريضة باليقين واما الوضوء والغسل فالامر فيه موسّع يستعمل فيهما اي الصاعين شاء واستدل الحنفية في ذلك بما رواه جابر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بالمد رطلان ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال اخرجه ابن عدي. وبما رواه انس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال اخرجه الدارقطني وعلى ذلك ظاهر الاحاديث ان المد رطلان۔

قال الشيخ السندي رحمه الله في بيان وزن الصاع ؎

صاع كوفي هست اے مرد كريم ✤ دو صد وهفتاد تولہ مستقيم
بازدينار ے كہ دارد اعتبار ✤ وزن آں از ماشہ دان نيم وچہار

وزاد عليه شيخنا السيد الانور بيتين فقال

درہم شرعي ازيں مسكين شنو ✤ كان سہ ماشہ ہست يك سرخ ودو جو
سرخ جو ہست سيكن ياد كم ✤ ہشت سرخ ماشہ اي صاحب كرم

اعلم ان اغتسالاته ووضوءه صلى الله عليه وسلم كانت في احوال مختلفة واوقات مختلفة ولذا اختلفت الروايات في مقدار ماء غسله ووضوءه صلى الله عليه وسلم ولا اختلاف فيهما في الحقيقة لانها محمولة على اوقات مختلفة والله اعلم۔

# بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

اي في بيان مشروعية المسح على الخفين وهو بدل عن غسل الرجلين وقد روي عن ثمانين صحابيا رضي الله عنهم ومنهم العشرة المبشرة بالجنة ومن انكره يخشى عليه الكفر والمقصود بهذا الباب الرد على الخوارج فانهم ينكرون المسح على الخفين ولذا روي عن الامام ابي حنيفة علامة اهل السنة تفضيل الشيخين وحب الختنين والمسح على الخفين واتفق العلماء على جوازه خلافا للخوارج لان القرآن لم يرد به وللشيعة الشنيعة لان عليا رضي الله عنه امتنع منه وهو خطأ وحجة الجماعة انه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتا لا مرد له ۔

## فَائِدَةٌ

لم يخرج المصنف في هذا الكتاب ما يدل على توقيت المسح لانه لم يكن على شرطه وقد قال به الجمهور للحديث الذي ورد فيه وخالف المالكية في ذلك فلم يجعلوا للمسح تاقيتا بايام مطلقة بل يمسح عليه ما لم يخلعه او يجب عليه غسل قوله فقال عمر لعبد الله نحوه اي نحو قوله في الرواية السابقة اذا حدثك سعد شيئا عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا تسأل عنه غيره. الخ وفيه دليل على حجية اخبار الآحاد۔ قوله يمسح على عمامته اعلم ان البخاري اخرج حديث المسح على العمامة ولكن لم يعقد له بابا ولم يضع عليه

ترجمة فدل ذلك انه لم يقل بالمسح على العمامة وهكذا اعلم ته ان الحديث اذا كان عنده صحيحا ولكن يكون متردد افي المسئلة التي تفهم من بعض الفاظه فلا يترجم على ذلك ولا يعقد له بابا اشارة الى التردد في ثبوت هذه المسئلة من هذا اللفظ والله اعلم وقال ابن بطال قال الاصيلي ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الاوزاعي دلت)

اعلم انه قد ذهب الجمهور الى انه لا يجوز الاقتصار في المسح على العمامة فقط وبه قال غير واحد من الصحابة والتابعين انه لا يمسح على العمامة الا ان يمسح براسه مع العمامة وهو قول ابي حنيفة ومالك والشافعي وذهب احمد بن حنبل الى انه يجوز الاقتصار على المسح على العمامة ـ د

وقال الخطابي فرض الله مسح الرأس والحديث في مسح العمامة محتمل فلا يترك المتيقن للمحتمل اهـ ـ والاحاديث التي ورد فيها المسح على العمامة محمولة على الاختصار فان حديث المغيرة جاء على ثلاثة انحاء في بعضها ذكر مسح الرأس فقط وفي بعضها ذكر المسح على العمامة فقط وفي بعضها ذكر المسح على الرأس والعمامة كليهما والواقعة واحدة فدل ذلك انه صلى الله عليه وسلم لم يقتصر في تلك الواقعة على مسح العمامة بل مسح على العمامة بعد ما مسح على الرأس فكان المسح على العمامة تكميلا لمسح الرأس ليحصل الاستيعاب في الجملة فالمعنى انه مسح على العمامة بعد ما مسح على الناصية ويؤيده رواية مسلم ففيه ومسح بناصيته وعلى عمامته وعلى الخفين ص٢٦٥ ج١ . والحاصل ان احاديث المسح على العمامة محمولة على تكميل وظيفة الرأس بعد المسح على الناصية بدلالة حديث مسلم ويحتمل ان يكون المسح على العمامة في الوضوء على الوضوء لا في وضوء المحدث.

وان سلمنا انه صلى الله عليه وسلم اقتصر على المسح على العمامة فقط قلنا انه كان ثم نسخ كما صرح به الامام الرباني محمد بن الحسن الشيباني في موطاه حيث قال ـ قال محمد بلغنا ان المسح على العمامة كان فترك صـ ـ وقال القاضي عياض واحسن ما حمل عليه اصحابنا حديث المسح على العمامة انه عليه الصلاة والسلام لعله كان به مرض منعه كشف رأسه ـ فصارت العمامة كالجبيرة التي يمسح عليها للضرورة ـ كذا في عمدة القاري ص٨٢ ج١

## بَابٌ إِذَا أَدْخَلَ رِجْلَيْهِ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ

اى في بيان حكم من ادخل رجليه في الخفين وهما طاهرتان عن الحدث المقصود منه بيان ان شرط المسح على الخفين ان يكون ادخل رجليه وهما طاهرتان وفيه اشارة الى اشتراط الطهارة الكاملة عند اللبس وهو قول الشافعي واحتج بهذا الحديث وما ورد في معناه والمعتبر عند الحنفية ـ هي الطهارة الكاملة وقت الحدث لا وقت اللبس ولا يبعد ان يقال ان المصنف رح اراد ان يترجم بلفظ الحديث ولم يرد به الاشارة الى تحقيق المسئلة بان الشرط هل هي الطهارة عند اللبس او عند الحدث والله اعلم ـ

## بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيْقِ

اى فى بيان حكم اكل لحم الشاة ونحوها وحكم تناول السويق ونحوه اختار ماذهب اليه الخلفاء الراشدون وجماهير الصحابة من استحباب الوضوء منه ولذا لم يخرج احاديث الجانب الآخر الدالة على وجوب الوضوء منه وترك ايرادها بالكلية كما هو دأبه فى مثل هذه المواضع وانما خص بالذكر لحم الشاة لمكان الاختلاف فى لحم الابل فقد ذهب احمد بن حنبل الى وجوب الوضوء من لحم الابل ثم انه لم يقيد اللحم بكونه مطبوخا فلعله اراد التعميم وهو قول احمد واختاره ابن خزيمة وغيره وفيه حديثان عند مسلم ومن العجائب ان رواة احاديث الوضوء مما مست النار كان عملهم بخلافه كما صرح به الطحاوى. فلعلهم حملوها على الاستحباب

## بَيَانُ الْحِكْمَةِ فِى الْوُضُوْءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ

والحكمة فيه على ما قال القطب الشعرانى ان النار مظهر غضبى وقهرى يعذب الله بها من يشاء من العصاة فلا يناسب من اكل ما مسته النار ان يقف بين يدى الله تعالى الا بعد التطهر منه طهارة كاملة - كذا فى الميزان ص١٣١ ج١ ولذا ورد الامر بالابراد بالظهر عند شدة الحر فانه من فيح جهنم وايضا ان الملائكة منزهون عن الاكل والشرب فالاكل يدنس الطبيعة ويبعدها عن الملكية فامر الشرع بالوضوء منه ليقرب به الى الملائكة المطهرين ويكون تلافيا لذلك البعد الذى حصل من الاكل ثم اذ الحقته الصنعة البشرية من الطبخ وغيره ذهبت بركته وتدنس بادناس البشرية وتبدل قرب عهده بربه بالبعد عن ربه والحاصل ان الوضوء من هذه الاشياء ليس كالوضوء من الاحداث بل من باب التشبه بالملائكة وتحصيل القرب منهم فصار مستحبا لا واجبا ثم ان هذا الاستحباب انما هو للخواص لا للعوام ومن هذا القبيل استحباب الوضوء من مس الذكر ومس المرأة

قوله والسويق قال ابن التين ليس فى احاديث الباب ذكر السويق واجيب بانه من باب الاولى لانه اذا لم يتوضأ من اللحم مع دسومته فعدمه من السويق اولى ولعله اشار بذلك الى حديث الباب الذى بعده (ف).

## بَابُ مَنْ مَضْمَضَ مِنَ السَّوِيْقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

هذا الباب من قبيل الباب فى الباب لانه يشتمل على ما عقد له الباب السابق مع فائدة اُخرى وهكذا كذلك لانه ثبت بهذا الباب عدم التوضى من اكل السويق الذى عقد له الباب السابق واستحباب المضمضة الذى علم منه فائدة اخرى وهو حمل الوضوء المراد فى السويق وسائر ما مست النار على غسل الفم واليدين فاحفظ هذا التقرير فانه سينفعك فى

من اوضح من البخاري كذا في الرسالة وقال شيخنا السيد الانور اراد البخاري بهذا الباب ونحوه ان يعد جزئيات من قبيل ما مست النار ويترجم لكل منها علحدة كما هو دأبه والله اعلم۔ وفائدة المضمضة من السويق وان كان لا دسم له ان يزول بها ما بقي منه بين الاسنان ونواحي الفم فيشغله تتبعه عن احضار القلب في الصلاة وهو يدل على ندب المضمضة بعد الطعام

## بَابٌ هَلْ يُمَضْمِضُ مِنَ اللَّبَنِ

اي هل يجب المضمضة من شرب اللبن او يستحب او يتاكد على حسب الدسومة مع ان اللبن ليس مما مست النار بل هو صورة مثالية للعلم كما تقدم في كتاب العلم وقد كثرت الاحاديث التي فيها الامر بالمضمضة مثل قوله صلى الله عليه وسلم اذا شربتم اللبن فمضمضوا فان له دسما ولكنه للاستحباب لا للايجاب لما في سنن ابي داود ان النبي صلى الله عليه وسلم شرب لبنا فلم يمضمض ولم يتوضأ وصلى وفي قوله من اللبن اشارة الى ان هذه المضمضة من اجل شرب اللبن لا لاجل الصلاة۔

## بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ

اي في بيان حكم الوضوء من النوم يعني انه يجب الوضوء من النوم لا من النعسة والخفقة وآية النوم الرؤيا وآية النعاس سماع كلام الحاضرين وان لم يفهمه (قس) واختلفت الروايات في نوم الصحابة والصحيح انهم كانوا مختلفي الحال فمنهم من كان ينام على جنبه ومنهم من كان ينام قاعدا او يخفق رأسه فمنهم من كان يتوضأ ومنهم من لا يتوضأ كما في مجمع الزوائد۔ قوله اذا نعس احدكم وهو يصلي فليرقد الظاهر ان هذا الحكم في صلاة الليل لا في الفرائض وقوله لعله يستغفر اي يريد ان يستغفر فيسب نفسه اي يخرج من لسانه مكان الاستغفار ما لا ينبغي مثل ان يجري على لسانه من الدعاء على نفسه مثل اللهم عذبني والعني مكان اللهم اغفر لي وارحمني فيخشى ان يوافق ساعة الاجابة وكان هو منتظرا للاستغفار فوقع الامر بضده ويفهم منه ان النعاس اذا كان اقل من ذلك ولم يغلب عليه فهو معفو عنه ولا وضوء فيه۔

## بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ[عله]

اي في بيان حكم الوضوء من غير حدث والمقصود ان تجديد الوضوء ثابت بطريق الاستحباب والاولوية لا على سبيل الايجاب واللزوم ولذا اورد تحت هذه الترجمة من الاحاديث ما يدل على الوضوء وما يدل على تركه ليشير بذلك الى

عله ذکر وضوء از غیر عروض حدث بر طہارت سابقہ شیخ الاسلام ص۲۵۴ ج ۱۔

استحبابه وجواز تركه وروى ابن ابي شيبة ان الخلفاء الراشدين كانوا يتوضأون لكل صلوة ـ كما ذكره شيخ الاسلام الدهلوى في شرحه الفارسى ص ٢٥٥ ج ١ ـ

## ذِكْرُ اِخْتِلَافُ السَّلَفِ فِيْ مَعْنٰى اٰيَةِ الْوُضُوْءِ

اختلف السلف في معنى اٰية الوضوء فقيل انه مطلق اريد به التقييد والمعنى اذا اردتم القيام وانتم محدثون او المعنى اذا قمتم الى الصلوة من مضاجعكم وقيل الامر على عمومه من غير تقدير حذف الا انه في حق المحدث واجب وفي حق غيره مندوب وقيل كان ذلك واجبا في اول الامر ثم نسخ والاظهر عندى في معنى الاٰية ما قال شيخ الاسلام الدهلوى حفيد الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى في شرحه الفارسى وهو ان قوله تعالٰى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم هو خطاب لمن لم يكن عنده وضوء قبل القيام الى الصلوة لان المقصود تحصيل المطلوب على تقدير الاحتياج اليه واما من كان عنده وضوء قبله وهو غير محتاج الى تحصيل الطهارة فلا حاجة له ان يغسل وجهه ويديه الخ لان المطلوب حاصل له وهذا كقوله تعالٰى واعدوا لهم ما استطعتم من قوة فانه خطاب لمن لم يكن عنده سلاح من قبل فان المقصود تحصيل هذا الامر المطلوب اذا لم يكن حاصلا من قبل واما اذا كان حاصلا فلا لان الشرائط والاٰلات لا تكون مقصودة ومطلوبة لنفسها بل بغيرها ولا يرجع اليها الا بقدر التوسل للتوصل والتحصل على المطلوب فيكفي حصولها مرة ولا يطلب فيها التجدد والله اعلم

---

عله قوله يجزئ احدنا ما لم يحدث ـ همين است مذهب جمهور علماء از ائمه اربعه واكثر اصحاب حديث وجز ايشان كه گويند وضوء واجب نمى شود مگر از حدث وجمع بر آنند كه واجب است وضوء براے هر نماز بے عروض حدث بظاهر مفهوم آيت وضوء كه تعلق حكم بشرط اقتضاء مى كند تكرر حكم را بتكرر شرط پوشيده نماند كه اين قاعده نزد اكثرے ممنوع است وكلمه اذا دلالت نمى كند بر عموم تقادير بلكه در وے اهمال است از بيان كليت آن وغالب در امثال اين عبارت قصد تحقق مطلوب بر تقدير احتياج است چنانچه گوئى چون قصد جهاد كنيد پس تجربه سلاح را ونيز كنيد يعنى اگر موجود وتيار نباشد وظاهر است كه وضوء بعد تحقق منتفى ومنتقض نمى شود مگر بناقض ومنافى آن ـ وقيام بنماز ديگر منافى نبود وشرائط وآلات مقصود لذاته نباشند كه تجدد آن مطلوب گردد بلكه رجوع بآن بقدر توسل بتحصيل انچه مقصود است از ان است الى ان قال وقومے باستمرار حكم وجوب رفته ونقل كرده ابن عبد البر از عكرمه وابن سيرين وغير ايشان واستبعاد كرده آنرا نووى وجزم كرده باستقرار اجماع بر عدم وجوب وبايد دانست كه عمل صحابه نيز دريں باب مختلف آمده اگرچه ابن شاهين گفته نرسيده مرا كه كسى از صحابه وتابعين قصد مى كرده وضوء را براے هر نماز مگر ابن عمر ليكن ابن ابى شيبة روايت كرده كه بودند خلفاء راشدين كه وضوء مى كردند براے هر نماز ـ وبرين تقدير تعليق مؤلف در باب من لم يتوضأ من لحم الشاة محمول بر دفع مظنه وجوب باشد والله اعلم كذا فى شرح شيخ الاسلام دهلوى ص ٢٥٥ ج ١ ـ

انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية ويؤيد ذلك قوله تعالى في آخر آية الوضوء ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم فصرح بان المقصود هو تحصيل الطهارة فان كانت الطهارة حاصلة له من قبل فلا حاجة الى تحصيلها وان جعل تجديد الوضوء واجبا وان لم يكن محدثا كان ذلك ضيقا وحرجا والله تعالى يقول. ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج. وقال تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج۔

# باب من الكبائر ان لا يستتر من بوله

اى باب في بيان ان من الكبائر التي وعد من اجتنبها بالمغفرة عدم التنزه من البول قال الشيخ الانور قدس الله سره المراد بالاستتار من البول الاستتار من رشاش البول لا التستر عن عيون الناس فعلى هذا يكون الاستتار والاستنزاه متقاربين. فالمراد منه الاحتياط فيه والتنزه من اصابة البول بدنه او ثوبه. قوله وما يعذبان في كبير اى في امر كبير يشق عليهما تركه بلى انه كبير عند الله العظيم اى ثمه كبير وهو نظير قوله تعالى ويحسبونه هينا وهو عند الله عظيم. قوله لعله يخفف عنهما ما لم تيبسا لكونهما يسبحان مادامارطبين لقوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده اى يسبح كل شئ مادام حيا وحياة الغصن مادام رطبا فاذا يبس مات ولحقت اجزاءه بالعناصر فلا يسبح حينئذ تسبيح النبات بل يسبح تسبيح الجماد لان تسبيح كل نوع على حدة كما قال تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه ولذا قال الشيخ الاكبر رح لا تسبح بنية الكافر (اى هيئته التركيبية) بل تسبح اجزاءه يعنى تسبيح العناصر والبسائط وقال شيخنا السيد الانور الكلب والحمار لا يسبحان اصلا ولذا جعل مرورهما قاطعا للصلاة ـ وكذلك المرأة اذا حاضت فانها ايضا لا تسبح. ولعل المراد نفي التسبيح التكويني) ولذا جاء في سنن ابي داود ص۱۰۲ ج۱ يقطع الصلوة المرأة الحائضة والكلب فقيد المرأة بالحائضة ـ والجمهور على تعميم الشئ كما هو الظاهر والله اعلم۔

## فائدة

هذا الحديث دليل على ثبوت عذاب القبر على عصاة المسلمين لان الظاهر انهما

---

عـه شيخ الاسلام در شرح فارسی می نویسد علماء را اختلاف است در بناء این تخفیف جمع برآنند که آنحضرت سوال کرد شفاعت برای ایشان پس قبول کرده شد شفاعت دے تخفیف تا مدة عدم یبس وبعضے گفته اند نباتات تا زمانے که تر وتازه اند تسبیح می گویند حق را پس حاصل می شود تخفیف ببرکت تسبیح ومراد بشئ در کریمه وان من شئ الا یسبح بحمده ذی حیات است وحیات چوب تا زمانے که خشک نشده وحیات سنگ تا شکسته نشده وبرین تقدیر این حکم مطرد باشد در جمیع انچه در وے رطوبت است از اشجار وغیرآن وتبرک بذکر وتلاوت قرآن بطریق اولی مفید باشد شرح فارسی شیخ الاسلام ص۲۵۵ ج۱۔

کانا مؤمنين اذ لو كانا كافرين لم يدع لهما بتخفيف العذاب وايضا قد ورد في بعض الاخبار وما يعذبان الا في الغيبة والبول باداة الحصر الدالة على انهما لم يعذبا على الكفر۔

## باب ما جاء في غسل البول

اى حكم بول الانسان الغسل لانه نجس ومذهبه في هذه المسئلة ان مطلق البول ليس بنجس بل بول الآدمي والحيوان الغير المأكول لحمه واما بول ما يوكل لحمه فطاهر عنده ولذا قد يوجد بعد هذا الباب باب آخر وليس في كثير من النسخ والصحيح علامة كذا في الرسالة وقوله ولم يذكر سوى بول الناس اشارة الى ان المراد من البول المذكور هو بول الناس لا سائر الابوال۔ والالف واللام في قوله البول للعهد والمراد به بول الناس والمقصود من نجاسة البول بما ذكر هنا خاص ببول الناس واما نجاسة بول سائر الحيوانات فلها دلائل مذكورة في محلها۔

## باب ترك النبي صلى الله عليه وسلم والناس الاعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد

غرض الباب انه اذا تقابل امران متعارضان في كليهما مفسدة اختير اهونهما وقد كان في بول الاعرابي مفسدة تنجيس المسجد وفي النهي تنوير البول فكان الاهون عند ذلك تركه حتى يفرغ لان تنجيس المسجد امر قد فرغ عنه فلا يفيد النهي طائلا الا اضرارا بالاعرابي واهلاكا اياه كذا في الرسالة۔

## باب صب الماء على البول في المسجد

غرضه من هذا الباب اثبات الطهارة اما بصب الماء على البول في المسجد كما هو مذهب الشافعي رح وانه لا حاجة الى حفر المسجد ونقل التراب واما باسالة الماء من الارض اذا لم تكن رخوة كما هو مذهب ابي حنيفة رح۔ كذا في الرسالة۔ اعلم انه قد اختلفت الروايات في حكم الارض التي اصابتها نجاسة رطبة ففي بعضها ان ذكاتها يبسها۔ وفي بعضها الامر بصب الماء عليها وورد في بعضها الامر بحفر الارض فمذهب السادة الحنفية الى ان الارض تطهر بالجفاف للصلاة دون التيمم واما جريان الماء عليها وحفر التراب منها فتطهر مطلقا فالاحاديث التي ورد بها الامر باسالة الماء او بحفر الارض محمولة على التنظيف ودفع الرائحة الكريهة واذهاب لون النجاسة او محمول على التطهير الحالي اى من اراد تطهيرها عاجلا فليصب عليه الماء ثلاث مرات او محمولة على بيان

---

علاه گذاشتن پیغمبر خدا (رحمت خاص خدا باد بر وے وسلام) ومردم آن بادیه نشین راکه در مسجد بول می کرد از نادانی منع نه نمودند تاآنکه فارغ شد از بول کردن خود در مسجد شیخ الاسلام ص ۲۵۹/۱۲ علاه ریختن آب بر جائیکه بول افتاده در مسجد شیخ الاسلام صفحه ۲۶ ج ۱۔

طريقة الطهارة الكاملة المفيدة تجوز الصلاة عليها والتيمم منها والا بصب الماء لتطهير السطح الظاهر من الارض والامور المجففة لتطهير باطن الارض او الامر الحقير فيما كانت الارض رخوة والامر لصب الماء فيما كانت الارض صلبة ـ والله اعلم ـ

## باب بول الصبيان

اى فى بيان حكم بول الصبيان غرضه ان التطهير من بول الصبيان يحصل باتباع الماء لنضحه ولا حاجة الى الغسل كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى ـ كذا فى الرسالة ـ

قوله ولم يغسله وفى رواية مسلم صـ۱۳۹ ولم يغسله غسلا ولا يخفى ان المفعول المطلق انما يؤتى به لاجل التاكيد والمبالغة فيكون معنى قوله ولم يغسله غسلا انه لم يبالغ فى غسله بالفرك قال القسطلانى فقد ادعى الاصيلى ان قوله ولم يغسله من كلام ابن شهاب ليس من المرفوع كذا فى الارشاد صـ۲۸۶ ج ۱ ـ فلم يبق الا لفظ النضح ـ والنضح هو الغسل لقوله عليه السلام فى المذى فلينضح فرجه رواه ابو داؤد وغيره من حديث المقداد والمراد به الغسل وكذا ورد لفظ النضح فى غسل دم الحيض فى احاديث البخارى ـ

## باب البول قائما وقاعدا

اى فى بيان حكمه غرض المؤلف اثبات جواز البول قائما فكانه قال يجوز البول قائما ايضا لا يختص جوازه فى القعود فقط كذا فى الرسالة ـ قال ابن بطال دلالة الحديث على القعود بطريق الاولى لانه اذا جاز قائما فقاعدا اجوز كذا فى فتح البارى واما بوله صلى الله عليه وسلم قائما فانما كان لمرض منعه عن القعود او لوجع فى صلبه او فى ركبته ولم يكن هذا عادة مستمرة ـ

## باب البول عند صاحبه والتستر بالحائط

اى فى ذكر البول عند صاحبه مع التستر بالجدار الغرض من عقد الباب ان ما نقل عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا تبرز ابعد فى المذهب مخصوص بالغائط لانكشاف العورة من كلا الجانبين واما عند البول فيجوز ان يبول مستترا بالحائط وصاحبه خلفه كذا فى الرسالة

## باب البول عند سباطة قوم

اى فى ذكر البول عند سباطة قوم ـ قصد المؤلف اثبات ان البول على سباطة قوم غير محتاج الى الاستيذان منهم لان سباطة القوم غالبا يكون محلا للانجاس فلا ضرر لهم بذلك كذا فى الرسالة ـ

حکم

# بَابُ غَسْلِ الدَّمِ

اى فى بيان وجوب غسل الدم وتطهيره والمقصود ان الدم نجس يجب غسله والتعبير بالغسل يدل على نجاسته كما قال باب ما جاء فى غسل البول. وباب غسل المذى والوضوء منه وباب غسل المنى وفركه فدل ذلك ان الامام البخارى ذهب الى نجاسة المنى مثل المذى والبول والدم۔

قولها انى امرأة استحاض بضم الهمزة اى يستمر بى الدم بعد ايام المعتادة اذ الاستحاضة دم يخرج من عرق يسمى بالعاذل فى غير اوانه بخلاف دم الحيض فانه يخرج من قعر الرحم فى اوانه فلا اطهر اى حيث انى لا ينقطع الدم عنى ولا ازال متلطخة بالدم ولم تزد به الطهارة الشرعية افادع الصلاة اى افاتركها والفاء عاطفة على مقدر قبلها اى ايكون لى حكم الحائض فادع الصلاة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اى لا تدعى الصلاة قوله انما ذلك عرق اى انما ذلك دم عرق يسمى بالعاذل وليس بحيض لانه يخرج من قعر الرحم. اعلم ان هذه علة منصوصة من الشارع عليه السلام تدل صراحة على ان الخارج من غير السبيلين ايضا ناقض للوضوء لان العلة كونها دم عرق لا خروجها من السبيلين فالعلة هو مجرد خروج النجاسة وانما تحقق خروجها من السبيلين حسب الاتفاق فمن ادار الحكم على السبيلين فقد ترك منطوق الكلام كذا افادنا شيخنا السيد الانور قوله فاذا اقبلت حيضتك يجوز فيه كسر الحاء وفتحها فان كان بالفتح فمعناه المرة وان كان بالكسر فمعناه الحالة والهيئة فدعى الصلاة اى اتركيها واذا ادبرت المراد بالادبار انقطاع الحيض فاغسلى عنك الدم اولا ثم اغتسلى ثم صلى اى صلاة تدركينها. وقوله حتى يجيئ ذلك الوقت اى وقت اقبال الحيض۔

# بَابُ غَسْلِ الْمَنِيِّ وَفَرْكِهِ وَغَسْلِ مَا يُصِيبُ مِنَ الْمَرْأَةِ

اى فى ذكر غسل المنى ودلكه حتى يذهب اثره من الثوب وبيان غسل ما يصيب الثوب والجسد من رطوبة فرج المرأة عند مخالطته اياها يعنى ان المنى نجس يجب غسله اذا كان رطبا وفركه اذا كان يابسا كما هو مذهب الامام ابى حنيفة وهذا هو غرض البخارى من هذه الترجمة كما يدل عليه ظاهر الاحاديث المسوقة فى الباب ويشهد له ظاهر سياق الابواب وسباقها فانه كله فى بيان تطهير النجاسات الا ترى انه قال باب غسل البول وباب غسل الدم وباب غسل المذى والوضوء منه فهذه الابواب صريحة فى ان هذه كلها نجاسات يجب غسلها وكذلك قال ههنا باب غسل المنى الخ . وذهب مالك الى ان المنى نجس يجب غسله رطبا كان او يابسا وعند الامام الشافعى واحمد طاهر والامر بالغسل عندهما محمول على الندب والنظافة ولا يخفى بعده ولم يخرج البخارى حديث الفرك بل اكتفى بالاشارة اليه فى الترجمة على عادته لانه ورد فى بعض طرق حديث عائشة رضى الله تعالى عنها۔

فاشار البخاري رح بهذا الباب الى ان المني عنده نجس ولكن لتطهيره طريقتان الغسل والفرك كما ان الارض اذا اصابته نجاسة فلتطهيرها طريقتان صب الماء عليها او يبسها وجفافها وكذلك النعل اذا اصابته نجاسة فتطهيره اما بصب الماء عليه او دلكه على الارض فكذلك جوّز الشرع ههنا الاكتفاء بالفرك تسهيلا للامر لا لاجل انه طاهر فظهر ان الفرك لا دلالة فيه على الطهارة كما لا دلالة للجفاف والدلك على الطهارة واكتفى البخاري عن ذكر حديث فرك المني المذكور في الترجمة بالاشارة اليه فيها كما هو عادته وبالجملة ان ايراد البخاري رح هذا الباب في ضمن ابواب غسل البول والدم يدل على انه يختار نجاسة المني وعلى ذلك يدل سياق الاحاديث المنسوقة في الباب فانها صريحة في ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يهتم بازالة المني اما بالغسل او بالفرك ولم يترك ذلك ابدا او لم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم انه صلى في الثوب الذي اصابه المني من غير ان يغسله او يفركه وهذا دليل النجاسة وتعليل الشافعية لطهارة المني بانه اصل اولياء الله واحبائه فيجب ان يكون طاهرا تعليل مزخرف لانه هو اصل اعداء الله ايضا كنمرود وفرعون وهامان على ان نقول العلقة اقرب الى الانسان من المني وهي ايضا اصل الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام ومع هذا لا يقال انها طاهرة۔

وقال ابن العربي في شرح الترمذي بعد ما طال الكلام في المسئلة ان الاحاديث الصحاح ليس فيها اكثر من ان عائشة قالت كنت افركه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد ازالة عينه فاما الصلاة به لذلك فليس بمروي فيها بل المروي فيها غسله عنها وحديث عائشة رضي الله عنها بزيادة قوله فيصلي فيه من رواية علقمة والاسود متكلم عليه وغيره الدارقطني فلم يبق الاحديث الفرك وحده دون صلاة فيه فلا حجة فيه كما بينا وهذه هي غاية المسألة انتهى مختصرا ص۱۰۲ ج ا۔

## بَابُ إِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةَ أَوْ غَيْرَهَا فَلَمْ يَذْهَبْ أَثَرُهَا

اى باب في بيان انه اذا غسل الجنابة اى المني او غير الجنابة مثل الدم والبول فلم يذهب اثره فماذا حكمه يعني لا يضر بقاء اثر النجاسة مثل الرطوبة او اللون او الرائحة الكريهة بعد زوال عينها بالغسل اذ ربما تزول النجاسة عن الثوب لكن تبقى رائحتها الكريهة او لونها وتبقى رطوبتها فهذه لا يضره في الصلوة فيه والمراد بالجنابة المني ونجاستها. والمراد بقوله او غيرها غير الجنابة من سائر النجاسات وفيه اشارة الى ان المني نجس عند البخاري والمقصود انه تصح صلاته في الثوب الذي يبقى فيه اثر الجنابة بعد الغسل والتطهير

## بَابُ أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَالدَّوَابِّ وَالْغَنَمِ وَمَرَابِضِهَا

اى في بيان حكم ابوال الابل والدواب وحكم ابوال الغنم وحكم استعمال مرابضها

للصلاة والعبادة وغرضه اثبات طهارة ابوال الدواب المأكولة اللحم كما هو مذهب
مالك ومحمد بن الحسن وفيه ما فيه (كذا في الرسالة) وقيل مذهب البخاري طهارة
ابوال الدواب كلها سواء كانت مأكولة اللحم او غير مأكولة اللحم لان لفظ الدواب
عام شامل لمأكولة اللحم وغيرها فالظاهر انه اختار مذهب داود الظاهري ووافق
اهل الظاهر فذهب الى طهارة الابوال والازبال مطلقا سوى ابوال الانسان وازباله
كما تقدم من قوله ولم تذكر سوى بول الناس ويؤيد ما قلنا قوله صلى في دار البريد
فان البريد كان يحمل على البغال والحمير وهي غير مأكولة اللحم واستدل بحديث
العرنيين على طهارة ابوال الابل وبحديث الصلاة في مرابض الغنم على طهارة ازبال
الغنم قال العيني وذهب اهل الظاهر الى ان بول كل حيوان وان كان لا يؤكل لحمه طاهر
غير ابن آدم وقول البخاري في الترجمة باب ابوال الابل والدواب وافق فيه اهل
الظاهر وقاس البوال مالا يؤكل لحمه على ابوال الابل ولذلك قال وصلى ابو موسى في
دار البريد ليدل على طهارة ارواث الدواب وابوالها ولا حجة له فيه لانه يمكن
ان يصلي على ثوب بسطه فيه وفي مكان لا يتعلق به نجاسة منه ولو صلى على السرقين
بغير بساط لكان مذهباله ولم يجز مخالفة الجماعة به وذهب ابو حنيفة والشافعي الى ان
الارواث كلها نجسة وقال مالك ما اكل لحمه فروثه طاهر كبوله انتهى كلام العيني ملخصا ص٨٢ج٢
ثم ان هذا من فعل ابي موسى وقد خالفه غيره من الصحابة كابن عمر وغيره فلا يكون
حجة (قس) وبالجملة فقد ذهب الجمهور الى نجاستها والحجة لهم قوله تعالى نسقيكم مما في
بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين . فجعل الفرث والدم قرينين
والظاهر من هذه المقارنة بين المشاركة في النجاسة . يعني ان خروج اللبن الطاهر من بين نجسين دليل
لكمال قدرته تعالى وفي الحديث التي ... ثة واخذ الحجرين وفي الحديث نهى عن اكل الجلالة والبانها
وفي الحديث من دخل المسجد فليمط الاذى عن نعليه وفي الحديث استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه صححه ابن خزيمة وغيره وهو عام شامل لجميع الابوال سواء كان
بول ما يؤكل لحمه او بول ما لم يؤكل والوعيد انما ورد لاجل كونه بولا ونجسا .
لا لكونه بول ما لم يؤكل خاصة وروى الحاكم بسند ضعيف في قصة ذكر ورد هذا الحكم
انه عليه الصلاة والسلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر اي بضغطته )
جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال
عليه الصلاة والسلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهذا صريح
في نجاسة بول ما يؤكل لحمه راجع الاستدراك الحسن ص١٥ .

## وَالْجَوَابُ عَنْ اَثَرِ اَبِي مُوْسَى الْاَشْعَرِي

انه لا دليل فيه على انه صلى على نفس السرقين ولم يكن بينه وبينه حائل بل الظاهر انه

صلّى في ناحية منه على السرير لان طهارة المكان و الثوب من النجاسة شرط معروف للصلاة فلا يظن بابي موسى ان يصلي هو على نفس السرقين

## والجواب عن حديث العرنيين

على ما قال شيخنا السيد الانور رح ان اباحة شرب ابوال الابل انما كانت على سبيل التداوي لاجل الضرورة لا لاجل الطهارة ولا دليل ولا قرينة في الحديث ان الاباحة كانت لاجل الطهارة الا ترى انه قد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم اباحة لبس الحرير في الجهاد و ثبت عند الطحاوي كان النبي صلى الله عليه وسلم امر عرفجة ان يتخذ انفا من ذهب لما نتن من ورق و كذا اباح للزبير بن العوام و عبد الرحمن بن عوف لبس الحرير لحكة كانت بهما فعلم ان الامر بشرب الابوال انما كان للتداوي ويدل على ذلك ما في صحيح البخاري [صفحة] في باب ابوال الاتن. قال قد كان المسلمون يتداوون بها. (اي بابوال الابل) ولا يرون بذلك باسا. فيدل ذلك ان المعروف بين المسلمين كان التداوي بالبان الابل لا شربها فينبغي ان يحمل حديث العرنيين ايضا على المعروف بين المسلمين اي التداوي.

## جواب آخر

ولا يبعد ان يكون هذا التداوي بطريق الاستنشاق لا بطريق الشرب كما روى عبد الرزاق عن ابراهيم النخعي انه لا بأس باستنشاق ابوال الابل وكانوا يستنشقون منها فعلى هذا يجوز ان يكون الحديث من باب علفتها تبنا و ماء باردا. و المعنى ان شربوا من البانها و يستنشقوا من ابوالها ويؤيد ذلك ان هذا الحديث اخرجه النسائي ص $\frac{١٦٦}{٢}$ وليس فيه ذكر الابوال وانما فيه ذكر الالبان ثم في بعض الطرق ذكر الالبان مقدم على ذكر الابوال كما هو عند النسائي و الطحاوي ولكن الظاهر انهم شربوا من ابوالها ايضا ولكن كان هذا الشرب على سبيل التداوي لا على سبيل الطهارة ولا يبعد ان يقال انه كان مختصا بهم اذ لم يثبت ذلك بغيرهم والله اعلم.

قوله قال ابو قلابة[۱] فهؤلاء سرقوا و قتلوا و كفروا بعد ايمانهم و حاربوا الله و رسوله يعني ان التغليظ في عقوبتهم كان على قدر جناياتهم. قوله كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل ان يبني المسجد في مرابض الغنم استدل به البخاري على طهارة ابوالها و ابعارها لان المرابض لا تخلو عنها و الجواب ان هذا الاستدلال ضعيف جدا لانه استدلال

[۱] اشارتست باعتبارات که گفته اند یا مقصود آنست در چنین جریمهٔ عظیم این عقوبتها بقصد زجر و سیاست نمود برائے صلاح عالم و نظام آن کذا فی شرح شیخ الاسلام ص $\frac{٢٢}{١٢}$ یعنی ازین جهت بانواع عقوبت آن همه را کشتند کذا فی تیسیر القاری ص ۱۲۵ ج ۱.

بعض الاحتمال والوجه ان انهم كانوا يصلون على الارض بلا دون حائل والظاهر ان صلاتهم كانت على حائل دون الارض۔

## فَائِدَةٌ جَلِيلَةٌ

ذكر التاج السبكي وغيره ان الامام البخاري كان شافعيا اهـ وقيل انه كان مجتهدا (قلت) لم يوجد في الدنيا احد يتبع مذهب الامام البخاري مثل اتباع الائمة الاربعة حتى انه لم يصنف احد من العلماء كتابا في مختارات الامام البخاري كما صنفوا في مختارات الائمة الآخرين الا ترى ان شراح البخاري منهم حنفي ومنهم مالكي ومنهم شافعي كل منهم يمشي على مسلك امامه المتبوع ولا يمشي على مسلك البخاري ومختاره وكيف وليس للبخاري مذهب مدون مثل مذاهب الائمة الاربعة فافهم ذلك واستقم

## بَابُ مَا يَقَعُ مِنَ النَّجَاسَاتِ فِي السَّمْنِ وَالْمَاءِ

اى في بيان حكم وقوع النجاسات في الماء والسمن وانه لا بأس ولا حرج في استعماله مالم يتغير لونه او طعمه او ريحه ولا فرق بين قليل الماء وكثيره فالماء مالم يتغير بوقوع نجاسة فيه فهو باق على طهارته كما هو مذهب مالك رح وقال الشاه ولى الله الدهلوى رح غرض المؤلف اثبات ان الماء وان كان دون قلتين لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه الا ان يتغير طعمه او ريحه كما هو المشهور من مذهب مالك رح كذا في الرسالة وقال العلامة السندى رح يريد (اى البخارى) ان مدار الامر التغير ولذلك امر بالقائها وما حولها واستعمال الباقى وعد المسك مقابلا للدم في حديث الشهيد فعند التغير يظهر تغير الاحكام وعند عدمه لا يظهر بل ينبغى ابقاء الاحكام الثابتة اذ عند عدم التغير هو ذلك الشئ فيبقى حكمه وعند التغير يمكن ان يعتبر شيئا آخر فيكون له حكم آخر۔ ويتفرع على هذا انه اذا بال احد في ابريق بولا قليلا لم يغير احد اوصاف ماء الابريق۔ يجوز الوضوء من ذلك الماء ويحل شربه قال شيخنا السيد الانور المقصود بهذا الباب بيان مسئلة المياه ولكن لم يخرج حديث القلتين لانه ليس بثابت عنده وكذا لم يخرج حديث ان الماء طهور لا ينجسه شئ لانه ليس على شرطه ولم يذكرهما بصيغة التمريض ايضا فلعله ليكون اشارة الى انهما لا يصلحان للاحتجاج في هذه المسئلة والظاهر من صنيع البخارى انه اختار في هذه المسئلة مذهب الامام مالك كما يدل عليه اثر الزهرى فانه صريح في انه اختار مذهب مالك رح لكن الظاهر عندى ان الامام البخارى رح اختار في هذا الباب

---

عـلـه راجع فيض القدير للمناوى صـ۱۱۱ ج ا۔ وصـ۳۸۳ ج ۲۔ وصـ۲۴۸ ج ۶۔

ما روى عن الامام احمد من الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة يعني اذا وقعت النجاسة الجامدة في الماء واخرجت من ساعته فالماء باق على طهورية لا يتنجس بخلاف ما اذا وقعت المائعة فيه فالماء يتنجس ويؤيد ذلك ان البخاري اخرج اولاً احاديث الفارة وهي نجاسة جامدة ثم اخرج حديث البول في الماء الدائم والبول نجاسة مائعة ولما لم تكن هذه الرواية عن الامام احمد مشهورة بين الناس لم ينتقل الاذهان اليها وحملوا كلام البخاري على مذهب مالك مع انه لا فرق عند مالك بين النجاسة الجامدة والمائعة فان المدار عنده على التغير وقيل ان البخاري اختار في هذا الباب مسلك الامام ابي حنيفة فان الحديث الذي اخرجه في الباب اخرجه ابو داؤد وزاد فيه وان كان مائعا فلا تقربوه فهذا ابدل على ان الماء يتنجس مع انه لم يتغير احد اوصافه ثم ان قوله في الترجمة والماء يدل على انه لا فرق عنده في النجاسة الجامدة والمائعة وايضا لو كان مذهبه مذهب الامام احمد لعقد بابين وترجمتين - قوله حدثنا مالك مالا احصيه يقول عن ابن عباس عن ميمونة اراد البخاري بذلك ان هذا الحديث من مسانيد ميمونة لا من مسانيد ابن عباس ومن روى هذا الحديث عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة ميمونة فقد اخطأ -

## باب البول في الماء الدائم

لما ثبت في الباب السابق عدم تنجس الماء قليلا كان او كثيرا ما لم يتغير طعمه او ريحه - قصد بعقد هذا الباب ان قوله عليه الصلاة والسلام لا يبولن احدكم - ليس لاجل ان البول فيه يقتضي تغيره في الحال بل لانه متى بال واحد بال آخر ثم آخر وهكذا الى ان يجر الى النتن والفساد كذا في الرسالة ويحتمل ان يكون غرض البخاري بعقد هذا الباب بعد الباب السابق الاشارة الى ان النهي عن البول في الماء الراكد ليس لاجل النجاسة بل لاجل النظافة على وجه النزاهة والمعنى باب في بيان حكم البول في الماء الراكد وانه لا ينبغي لاحد ان يفعل ذلك لكن الحديث صريح في ان البول في الماء الدائم ينجسه وان لم يتغير احد اوصافه وكذلك الاغتسال فيه ايضا ينجسه والظاهر ان النهي عن البول والاغتسال في الماء الدائم للتحريم لا للتنزيه والنظافة - قوله نحن الآخرون السابقون اي نحن الآخرون في الدنيا زمانا

علہ بدانکہ ایراد این حدیث نحن السابقون الخ مناسبتے بترجمة ندارد وظاہر آنست کہ نسخہ ابی الزناد از اعرج از ابی ہریرہ مانند نسخہ معمر است از ہمام از ابی ہریرة ولہذا کم حدیثے بود کہ یافتے مشود در یکے ونہ دیگرے وہر دو مشتمل اند بر احادیث بسیار کہ اخراج کردہ اند شیخین مطالب آنرا وابتداء ہر نسخہ از ان حدیث نحن الآخرون السابقون است پس بایں جہت تصدیر کرد بخاری بایں حدیث در آنچہ اخراج کردہ از یکے ازین دو نسخہ کذا فی شرح شیخ الاسلام ص ٢٧٣ / ١٣

والسابقون بحسب الفضل والدخول في الجنة ۔

# بَابُ اِذَا اُلْقِیَ عَلٰی ظَهْرِ الْمُصَلِّی قَذَرٌ اَوْ جِيفَةٌ لَمْ تَفْسُدْ عَلَيْهِ صَلَاتُهٗ[1]

ای باب فی بیان انه اذا القی علی ظهر المصلی شیئ نجس او جیفة میتة لم تفسد علیه صلاته غرض المصنف بهذه الترجمة لعله ان عروض الاشیاء التی تمنع انعقاد الصلاة ابتداءً فی اثناءها لا تفسد الصلاة ۔ کذا فی الرسالة ۔ وحاصله ان المقصود بیان الفرق بین الابتداء والبقاء فمن حدث له فی اثناء صلاته ما یمنع انعقادها ابتداءً ولم یعلم بذلك وتمادی، لا تبطل صلاته بقاءً وانتهاءً وعلیه یتخرج صنیع الصحابی الذی استمر فی الصلاة بعد ان سالت منه الدماء برمی من رماه واستدل البخاری لذلك بحدیث ابن مسعود فی قصة سلاجزور بتمامه والجواب ان هذه القصة انما کانت قبل نزول قوله تعالی وثیابك فطهر کما ذکر الحافظ العسقلانی فی تفسیر سورة المدثر حیث قال ۔ اخرج ابن المنذر فی سبب نزولها من طریق زید بن مرثد قال القی علی رسول الله صلی الله علیه وسلم سلاجزور فنزلت وثیابك فطهر کذا فی فتح الباری ص۲۸۷ ۔

والعجب من الحافظ انه لم یبین کون هذه الروایة فی هذا الباب والله اعلم ۔ ثم انه لا یدری ان هذه الصلاة هل کانت فریضة او نافلة وهل اعادها بعد ما علم بذلك حین تفرق جمع هؤلاء المفسدین من هذا المکان او لم یعدها ولا یدری انه علم بوضع سلا الجزور او لم یعلم به لشدة الاستغراق فی صلاته فکیف یصح التمسك به مع هذه الاحتمالات ومیل الحافظ العینی الی ان ظاهر الترجمة یمشی علی مذهب من یری بعدم اشتراط ازالة النجاسة لصحة الصلاة او علی مذهب من یقول ان من حدث له فی صلاة ما یمنع انعقادها ابتداءً لا تبطل صلاته فان قوله لم یفسد علیه صلاته معناه عدم الفساد مطلقا ولیس بمقید بالشق الثانی راجع عمدة القاری ص۹۳۷ ج۱ ۔

والاظهر ان مراد البخاری بهذه الترجمة بیان انه اذا عرضته النجاسة فی اثناء الصلاة ولم یعلم بها حتی فرغ من الصلاة فصلاته صحیحة ولیس علیه اعادتها لان الطهارة وان کانت شرطا للصلاة ولکنها سقطت لاجل عدم العلم بها ۔ وعند السادة الحنفیة صلاته باطلة یجب علیه اعادتها ان علم بها والجواب ان هذه الواقعة کانت قبل نزول قوله تعالی فی سورة المدثر وثیابك فطهر وانه صلی الله علیه وسلم لم یعلم ما وضع علی ظهره فاستمر فی سجوده استصحابا للطهارة قال ابن بطال ولا شك انها کانت قبل نزول قوله تعالی وثیابك

---

[1] چون انداختہ شود بر پشت مصلی پلیدی در نماز یا مردارے فاسد نمی شود بدے نماز او یعنی اگرچہ تا دیر بر بدن بماند وملوث گرداند چہ ظاہر است کہ اگر دور کند آخرا فی الحال واثری از ان باقی نباشد صحیح است انتہا شرح شیخ الاسلام ص۲۷۳ ج۱ ۔

نطهر لانها اول ما نزل عليه من القرآن قبل كل صلاة قوله وكان ابن عمر اذا رأى في ثوبه دما يصلي وضعه ومضى في صلاته ولم يذكر فيه اعادة الصلاة وهذا مذهب الشافعي واحمد وجوب اعادتها وقيل هامالك بالوقت فان خرج فلا قضاء وعند السادة الحنفية ان كان الدم اقل من الدرهم فلا تجب الاعادة قال الحافظ هذا الاثر وصله ابن ابي شيبة من طريق برد ابن سنان عن نافع عنه انه كان اذا كان في الصلاة فرأى في ثوبه دما فاستطاع ان يضعه وضعه وان لم يستطع خرج فغسله ثم جاء فيبني على ما كان صلى واسناده صحيح وهو يقتضي انه كان يرى التفرقة بين الابتداء والدوام وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين والاوزاعي واسحاق وابي ثور وقال الشافعي واحمد يعيد الصلاة وقيدها مالك بالوقت فان خرج فلا قضاء واستدل للاولين بحديث ابي سعيد انه صلى الله عليه وسلم خلع نعليه في الصلاة ثم قال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اخرجه احمد وابوداؤد وصححه ابن خزيمة ولم يذكر في الحديث وهو اختيار جماعة من الشافعية كذا في الفتح صـ٢٣١ ج ١۔

قوله وقال ابن المسيب والشعبي اذا صلى وفي ثوبه دم اوجنابة اي اثرها وهو المني ولم يعلم به فهو مقيد بعدم العلم او صلى لغير القبلة باجتهاد ثم اخطأ فيه او تيمم عند عدم الماء وصلى وفي نسخة فصلى اي بالتيمم ثم ادرك الماء في وقته لا يعيد صلاته وبالجملة المراد بمسئلة الدم ما اذا كان بغير علم المصلي۔ وكذا الجنابة عند من يقول بنجاسة المني۔

## حديث ابن مسعود رضي الله عنه في قصة سلا جزور

استدل به البخاري على ان من حدث له في صلاته ما يمنع انعقادها ابتداء لا تبطل صلاته ولو تمادى وعلى هذا ينزل كلام المصنف فلو كانت نجسة فازالها في الحال ولا اثر لها صحت اتفاقا۔ كذا في الفتح صـ٢٣٢ ج ١ وايضا استدل به اشهب المالكي على طهارة فرث ما يؤكل لحمه وعلى ان ازالة النجاسة ليست بفرض قال الامام القرطبي والدلائل القطعية توجب ازالتها عن ثوب المصلي وبدنه والمكان الذي يصلي فيه ومنهم من فرق بين ابتداء الصلاة بالنجاسة فقال لا يجوز وبين طروها على المصلي في نفس الصلاة فيطرحها عنه وتصح صلاته والمشهور من مذهب مالك قطع طروها الصلاة اذا لم يمكن طرحها بناء على ان ازالتها واجبة۔ كذا في عمدة القاري صـ٩٤٣ ج ١۔

## باب البزاق والمخاط ونحوه في الثوب

المقصود ان هذه فضلات طاهرة لا تفسد الماء ولا الثوب وهذا امر مجمع عليه ليس فيه خلاف الا ما روي عن سلمان انه جعل البصاق غير طاهر وعن النخعي ان اللعاب نجس اذا فارق الفم وكرهه الحسن بن حي في الثوب۔

## بَابُ لَا يَجُوْزُ الْوُضُوْءُ بِالنَّبِيْذِ وَلَا بِالْمُسْكِرِ

اى باب فى بيان عدم جواز الوضوء بالنبيذ والمسكر اما عدم جواز الوضوء بالمسكر فمما لا اختلاف فيه بين اهل العلم واما عدم جواز الوضوء بالنبيذ (اى بالماء الذى ينبذ فيه التمر ولم يبلغ الى حد الاسكار) ففيه اختلاف بين الفقهاء فذهب الامام مالك والشافعى واحمد الى انه لا يجوز الوضوء به وذهب الامام ابو حنيفة الى جواز الوضوء بالنبيذ۔ اعلم ان المصنف رحمه الله عقد الباب لبيان عدم الجواز ولكن الآثار التى اخرجها انما تدل على جواز استعمال النبيذ للوضوء مع الكراهة كما يظهر ذلك بادنى تامل۔ واحتج الامام ابو حنيفة بحديث عبد الله بن مسعود ان النبى صلى الله عليه وسلم قال له (فى ليلة الجن) ماذا فى اداوتك قال نبيذ قال تمرة طيبة وماء طهور فتوضأ به وصلى الفجر وهو حديث رجاله ثقات روى من وجوه عديدة وطرق كثيرة لا يمكن ردها وردها الزيلعى والعينى۔ فهو حسن لسنداته وصحيح لغيره قطعا وتضعيفه ضعيف تباتا وجزماً بان النبيذ وان صار اسما على حدة لكنه لم يخرج عن الماء المطلق كماء الثلج وماء المد وماء الباقلاء وماء الاشجار فان الماء الذى وقعت فيه اوراق الشجر يجوز الوضوء به بالاجماع وكذلك ماء البحر يجوز الوضوء به بالاجماع مع كونه فى غاية الملوحة والمرارة والزهومة فدل ذلك ان التغير اليسير بالطاهرات لا يخرج الماء عن المائية المطلقة بشرط بقاء الرقة والسيلان۔ والجمهور يضعفون حديث ابن مسعود ويقولون ان سلم صحته فهو منسوخ بآية الوضوء وآية تحريم الخمر لانه كان بمكة وآية التيمم نزلت بالمدينة (قلنا) فقد علمت حال حديث ابن مسعود فان تضعيفه ضعيف وانكاره منكر واما حديث النسخ بآية الوضوء فهو مشكل فان واحد ماء البحر مع كونه فى غاية الملوحة والمرارة والزهومة لا يصدق عليه فلم تجد واماء فكذلك واحد ماء القى فيه تميرات لم تغير وصفه ورقته وسيلانه لا يصدق عليه فلم تجد واماء وانما كانوا يصنعون ذلك لان غالب مياههم لم تكن حلوة فيلقون فيها تمرات ليسهل شربها فافهم ذلك واستقم وقال محى السنة لئن ثبت حديث ليلة الجن فقول ذلك لم يكن نبيذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب فيه تمرات لتجتذب ملوحته (ك)

## بَابُ غُسْلِ الْمَرْأَةِ أَبَاهَا الدَّمَ عَنْ وَجْهِهِ

اى فى بيان جواز غسل المرأة الدم عن وجه ابيه والمقصود انه يجوز الاستعانة بالغير فى ازالة النجاسة والوضوء والطهارة وبالنساء ان كانت من المحارم واشار فى ضمنه الى ان مس المرأة غير ناقض للوضوء واما غسل النساء المستخدمات فى المستشفيات جروح المرضى الاشخاص ففيه

## بَابُ السِّوَاكِ

ای فی بیان استحباب السواک و فضله و انه لایختص باس ضی ء بل یسن عند الاستیقاظ من النوم و تغیر الفم و غیر ذلک واللہ اعلم۔ (تنبیہ) قد تواترت الاحادیث و استفاضت فی فضیلۃ السواک و مع ذلک لم یخرج المصنف منہا فی صحیحہ ولم یترجم بہ فی تراجمہ کما اھتم بغیرہ فلعلہا لیست علی شرطہ واللہ اعلم۔

## بَابُ دَفْعِ السِّوَاكِ إِلَى الْأَكْبَرِ

مقصودہ من ھذا الباب اثبات فضیلۃ السواک و وجہ دلالۃ الحدیث انہ کان من عادتہ صلی اللہ علیہ اذا اتی بشئ یسیر ان یعطیہ من کان صغیر السن من الحضار و اذا اعطی الیہ شئ ذو خطر ان یعطیہ لکبیر منہم و اعطی السواک اولا نظرا الی الظاہر فقیل لہ کبر ففہم منہ فضیلۃ السواک و کونہ ذا خطر عند اللہ عز وجل۔ کذا فی الرسالۃ تو لہ اس انی اتسوک ای فی المنام کما فی روایۃ۔ وفی روایۃ رأیت فی المنام (فتح الباری) فہی قصۃ الرؤیا و قیل ھی قصۃ الیقظۃ فذھب بعضہم الی التعدد و ذھب بعض الی انہ رأہ اولا فی الرؤیا ثم وقع فی الیقظۃ۔

## فَائِدَةٌ فِي مَعْنَى الرُّؤْيَا

اعلم ان ما یراہ الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام فی الیقظۃ یطلق علیہ ایضا الرؤیا تشبیہا برؤیا النائم فان النائم یری الشئ فی النوم ولا یراہ غیرہ وکذلک النبی علیہ الصلاۃ والسلام یری الشئ فی الیقظۃ ولا یراہ غیرہ وفی صحیح ابن حبان انا بشارۃ عیسی ورؤیا امی۔ وکانت رأت فی الیقظۃ نورا عند ولادتہ الشریفۃ وکذلک وقع اطلاق لفظ الرؤیا فی سفر دانیال علی مشاہدات الانبیاء فی الیقظۃ لحصول نوع غیبوبۃ عن ھذا العالم عند نزول الوحی فان نبی اللہ عند نزول الوحی علیہ من عالم الغیب یغیب من عالم الشہادۃ فہذہ الغیبوبۃ وان کانت فی الیقظۃ لکن لما شابہت الرؤیۃ المنامیۃ اطلق علیہا لفظ الرؤیا فافہم ذلک واستقم ھکذا افادہ شیخنا الاکبر مولانا السید محمد انور نور اللہ وجہہ یوم القیامۃ و نضرہ آمین۔ وبہذا التقریر یخل عقدۃ انہ رأیۃ النبی او رؤیا ذکرہا ابن اسحاق فی بدء الوحی ففیہا۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجاءنی جبریل وانا نائم بنمط من دیباج فیہ کتاب فقال اقرأ قال قلت ما اقرأ قال فغتنی حتی ظننت انہ الموت ثم ارسلنی۔ الی ان قال اقرأ باسم ربک الذی خلق الی۔ علم الانسان ما لم یعلم۔ قال فقرأتہا ثم انتہی فانصرف عنی وھببت من نومی فکانما کتبت فی قلبی کتابا الحدیث تعلق لہ فی اول الحدیث فجاءنی وانا نائم۔ وفی آخر

الحديث فهيبت من نومي ۔ مخالف لحديث عائشة فی بدء الوحی وسائر الاحادیث الواردة فی ذلك الدالة علی ان نزول الوحی كان فی الیقظة لان عائشة ام المؤمنین قالت فی اول الحدیث اول ما بدئ به رسول الله صلی الله علیه وسلم من الوحی الرؤیا الصالحة فكان لا یری رؤیا الا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب الیه الخلاء الی قولها حتی جاءه الحق وهو فی غار حراء فذكرت ان الرؤیا كانت قبل نزول جبریل علیه السلام علی النبی صلی الله علیه وسلم بالقرآن ۔ فالمراد بالنوم فی حدیث ابن اسحاق ۔ هی هذه الغیبوبة التی تحصل عند نزول الوحی ۔ وقیل وجه الجمع بین الحدیثین ان النبی صلی الله علیه وسلم جاءه جبریل فی المنام قبل ان یاتیه فی الیقظة توطئة وتیسیرا علیه ورفقا به لان امر النبوة عظیم وعبئها ثقیل والبشر ضعیف ۔ والله اعلم ۔

## بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوْءِ

ای فی بیان فضیلة البیتوتة علی الوضوء والطهارة فان النوم علی الوضوء سبب لعروج الروح الی السموات ومعین علی مشاهدة ما فیها ۔ قال ابن بطال الوضوء عند النوم مندوب الیه مرغوب فیه وكذلك الدعاء لانه قد یقبض روحه فی نومه فیكون قد ختم عمله بالوضوء والدعاء الذی هو من افضل الاعمال ۔ اھ ولیكون اصدق لرؤیاه وابعد من تلاعب الشیطان به فی منامه ۔ نعوذ بالله منه

قوله قال لا ونبیك الذی ارسلت قال صلی الله علیه وسلم ذلك اشارة الی ان الفاظ الادعیة یجب مراعاة خصوصیاتها ولا یبدل لفظ بلفظ وان كانا مترادفین او متساویین وفیه اسرار لیس هذا موضع ذكرها ۔ كذا فی الرسالة ۔

## نُكْتَةٌ

ختم المصنف رحمه الله كتاب الوضوء بهذا الحدیث من جهة انه آخر وضوء امر به المكلف فی الیقظة بقوله فی الحدیث واجعله آخر ما تتكلم به واشعر ذلك بختم الكتاب

ودل الحدیث علی انه ینبغی ان
یكون خاتمة عمله بالدعاء
الذی هو من افضل
الاعمال
كما ختمه
بالوضوء
والله اعلم
(رقس)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# كِتَابُ الْغُسْلِ

لما فرغ عن بیان الطهارة الصغری شرع فی بیان الطهارة الکبری قوله وقول الله تعالٰی وان کنتم جنبا قال الکرمانی غرضه بیان ان وجوب الغسل علی الجنب مستفاد من القرآن (ف)

## نکتة

قال تعالٰی فی سورة المائدة - وان کنتم جنبا فاطهروا - اورد صیغة الاطهار وقال فی سورة النساء حتی تغتسلوا صرح بلفظ الاغتسال لان المقصود فی سورة النساء بیان مسئلة الغسل فصرح بلفظ الاغتسال - المقصود فی سورة المائدة بیان کیفیة الوضوء وذکر حکم الغسل بتعاو استطراد انا کتفی بلفظ الاطهار صیغة المبالغة لیدل علی ان الطهارة فی الغسل ابلغ

## بَابُ الْوُضُوْءِ قَبْلَ الْغُسْلِ

ای فی بیان استحبابه قبل الغسل یعنی انه سنة ومستحب قبل الغسل وبعده بعده وقدم الوضوء علی الغسل لفضل اعضاء الوضوء ولان لفظ به اکمل

## بَابُ غُسْلِ الرَّجُلِ مَعَ امْرَأَتِه

ای من اناء واحد یعنی انه جائز وفیه خلاف البعض - کذا فی الرسالة -

## بَابُ الْغُسْلِ بِالصَّاعِ وَنَحْوِه

ای بالماء الذی هو قدر ملء الصاع ونحوه ای نحو الصاع من الاوانی التی تسع ما یسع الصاع ثالث احادیث الباب لم یذکر فیه قدر الصاع ووجه الاستدلال ثبوت ذکره فیه بطریق آخر - کذا فی الرسالة وقوله ونحوه فیه اشارة الی ان المراد به التخمین لا التحدید والتعیین -

## بَابُ مَنْ اَفَاضَ عَلٰی رَأْسِه ثَلَاثًا

ای فی بیان افاضة الماء فی الغسل علی رأسه ثلاث مرات -

# بَابُ الْغُسْلِ مَرَّةً وَّاحِدَةً

اى فى بيان حكمه قال ابن بطال يستفاد ذلك من قوله ثم افاض على جسده لانه لم يقيد بعدد . فيحمل على اقل ما يسمى وهو المرة الواحدة لان الاصل عدم الزيادة عليها (ف)

# بَابُ مَنْ بَدَأَ بِالْحِلَابِ اَوِ الطِّيْبِ عِنْدَ الْغُسْلِ

اى باب فى بيان من بدأ الغسل باناء الحليب او باناء الطيب يعنى انه كان يبدأ تارة بطلب الحلاب وتارة بطلب الطيب وقد عقد البخارى الباب لاحد الامرين فوسف يذكر احدهما وهو الحلاب وكثيرا ما يترجم ولا يذكر فى بعضه حديثا لامور تنبيه عليها لكن فى نسخة والطيب باسقاط الالف . (ت)

قال العلامة السندى رح ظاهر صنيع المصنف رح يفيد انه حمل الحلاب على انه نوع من الطيب وعلى هذا فالمناسب ان يحمل قوله اذا اغتسل من الجنابة على معنى اذا فرغ من الاغتسال وكذا يحمل قوله عند الغسل اى عند الفراغ منه اذ استعمال الطيب قبل الاغتسال غير معهود وانما المعهود استعماله بعد لكن الصحيح ان الحلاب نوع من الاناء لماء الاغتسال وقد كثر كلامهم لتطبيق كلام المصنف على هذا الصحيح الا ان كلامه آب وما ذكر وه تكلف والله اعلم انتهى كلامه ولهذا قال ابن الاثير فى النهاية ص ٢٤٨/١ فى هذا الحديث فى كتاب البخارى اشكال ربما ظن انه تأوله على الطيب فقال باب من بدأ بالحلاب والطيب عند الغسل وفى بعض النسخ او الطيب ولم يذكر فى الباب غير هذا الحديث انه كان اذا اغتسل دعا بشئ مثل الحلاب واما مسلم فجمع الاحاديث الواردة فى هذا المعنى فى موضع واحد وهذا الحديث منها وذلك من فعله يدلك على انه اراد الآنية والمقادير والله اعلم ويحتمل ان يكون البخارى ما اراد الا الجلاب بالجيم (معرب گلاب بمعنى ماء الورد) ولهذا ترجم الباب به وبالطيب ولكن الذى يروى فى كتابه انما هو بالحاء وهو بها اشبه لان الطيب لمن يغتسل بعد الغسل اليق منه قبله واولى لانه اذا بدأ به ثم اغتسل اذهبه الماء انتهى كلامه قال الشاه ولى الله المحدث الدهلوى قدس الله سره الحلاب بالحاء المهملة قيل له معنيان - الاول الحلاب بمعنى المحلوب من اللبن وهو اى المخرج من عصارة وكان العرب يستعملون محلوب بعض البذور فى ابدانهم قبل الاغتسال كما يستعملون الطيب قبل ذلك وميل المصنف الى هذا المعنى بقرينة انضمام قوله او الطيب اليه (و) الثانى ان يكون الحلاب

---

ﻋﻠﻪ مقصود مؤلف آنست كه آں حضرت صلى الله عليه وسلم نزد غسل گاه ظرف آبيكه مى طلبيد مانند حلاب و غسل از ان مى كرد وگاہے خوشبو مى طلبيد وابتداء باں مى كرد (تيسير القارى ص١٤٤/١)

بمعنى الآنية التي يحلب فيها لبن الابل فيكون معنى قوله دعا بشيء نحو الحلاب اى امر ان يقرب اليه ذلك الاناء المملو من الماء ليغتسل منه وقال بعضهم الجلاب بضم الجيم بمعنى ماء الورد والعرب يستعملون الطيب وماء الورد قبل الاغتسال ويبقى منه اثره فى ابدانهم بعد الاغتسال وهو ايضا محتمل الكتاب والله اعلم - انتهى كلامه فى رسالة التراجم وقال القاضى عياض الحلاب والمحلب بكسر الميم اناء يملؤه قدر حلب الناقة وقيل المراد فى هذا الحديث محلب الطيب وهو بفتح الميم وهو حب يستعمل فى غسل الايدى، قال وترجمة البخارى تدل على انه التفت الى التاويلين كذا فى الفتح وقيل المراد بالطيب ما يغسل به الرأس والبدن كالخطمى وغيره على ما روى عن ابن مسعود انه كان يغسل رأسه بالخطمى ويكتفى بذلك فى غسل الجنابة كما اخرجه ابن ابى شيبة وغيره عنه وروى ابو داؤد مرفوعا عن عائشة باسناد ضعيف - كما فى فتح البارى ص٢١٨ ج١ - فاشار بهذه الترجمة الى اختلاف طرق البداية تارة كان يبدأ بالماء بدون تقديم الغسول وتارة كان يبدأ بالغسول من خطمى او طيب او نحوه هذه نقول العلماء الاعلام بين يديك خذ منها ما شئت والذى ظهر لى بعد النظر

هو انه يجوز ان يراد بالحلاب حب المحلب الذى يغسل به الايدى - ويجوز ان يراد به اناء يسع قدر حلبة ناقة والمعنى الاول وان كان غير معروف بحسب اللغة لكنه ليس بمخترع بالكلية وكيف وقد ذهب اليه الاعلام فان اريد به حب المحلب فالمعنى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان تارة يبدأ الغسل باستعمال حب المحلب وتارة باستعمال الطيب وكلمة او فى الترجمة للتعميم لا للترديد والقول بان الطيب انما يستعمل بعد الغسل لا قبله مجرد استبعاد فان كثيرا من الناس يستعملون الدهن والصابون المطيب قبل الغسل ثم يفيضون الماء على رؤسهم واهل الفنجاب يستعملون اللبن فى الرأس قبل الغسل يفعلون ذلك لتلطيف الشعر

وان اريد به الاناء - فينبغى ان يقدر فى المعطوف ايضا لفظ الاناء ليتناسب المعطوف فان اذ لا مناسبة بين الطيب وظرف الماء وغرض البخارى بهذه الترجمة انه يجوز الغسل بكل اناء سواء كان اناء الحليب او اناء الطيب وانه لا بأس ببقاء اثر اللبن والطيب فى الاناء فانه اثر شيئ طاهر اختلط بالماء الطاهر فلا بأس باستعمال هذا الماء وان هذا الاثر القليل لا يخرجه عن الماء المطلق - وبهذا يظهر التقابل بين الحلاب والطيب فان فى الحلاب رائحة اللبن وهى رائحة كريهة وفى الطيب رائحة طيبة فان اناء اللبن يبقى فيه رائحة اللبن بعد الغسل واناء الطيب يبقى فيه رائحة الطيب بعد الغسل فاشار البخارى بهذه الترجمة الى انه لا بأس

---

عله ويؤيده ذلك ما ورد فى بعض الروايات دعا باناء مثل الحلاب كذا فى عمدة القارى ص٢٠٥ ج٣ -

بالغسل من اناء بقي فيه اثر شيء طاهر وقدم ذكر الحلاب لانه المقصود بالبيان واما الطيب فقد ذكره استطرادا وتبعا ـ

## والحاصل

ان هذه الترجمة تحتمل المعنيين ولكل منهما وجه جيد والله اعلم وقال الحافظ العسقلاني ورأيت عن بعض اهل العلم ولا احفظه الآن ان المراد بالطيب في الترجمة الاشارة الى حديث عائشة رضي الله عنها انها كانت تطيب النبي صلى الله عليه وسلم عند الاحرام قال والغسل من سنن الاحرام وكأن الطيب حصل عند الغسل فاشار البخاري هنا الى ان ذلك لم يكن مستمرا من عادته انتهى ـ وهذا احسن الاجوبة عندي واليقها بتصرفات البخاري والله اعلم كذا في فتح الباري ص٣١٩ ج١ ـ

وقال الشيخ رشيد احمد الگنگوهي قدس الله سره حاصل الترجمة ان هذا باب يذكر فيه جواز الابتداء بالحلاب من غير ان يتقدمه طيب وجواز الابتداء بالطيب وعدم الابتداء به لانه لما ذكر في الرواية ابتداءه بالحلاب علم جواز ترك الطيب وان الابتداء بالطيب ليس بواجب وان كان جائزا نظرا الى ما ورد في غير هذا الحديث فافهم انه عزيز انتهى ـ

## باب المضمضة والاستنشاق في الجنابة

اي في بيان انهما مطلوبان في الشرع اما على سبيل الوجوب واما على وجه السنية اي انهما من غسل الجنابة اعم من كونهما واجبين ام لا اذ لا دلالة لحديث الباب على الوجوب ولا على عدمه وقيل اراد بيان عدم وجوبهما لان في بعض روايات الحديث ثم توضأ وضوءه للصلوة فدل على انهما للوضوء وقام الاجماع على ان الوضوء في غسل الجنابة غير واجب والمضمضة والاستنشاق من توابع الوضوء فاذا سقط الوضوء سقطت توابعه ـ اهـ ولا يخفى ان لفظ توضأ وضوءه ليس من كلامه صلى الله عليه وسلم ـ وان شئت زيادة التفصيل فارجع الى حاشية السندي رحمه الله تعالى ـ

## باب مسح اليد بالتراب لتكون انقى

اي في بيان استحباب مسح اليد بالتراب لتحصيل مزيد التنظيف ـ

## باب هل يدخل الجنب يده في الاناء قبل ان يغسلها اذا لم يكن على يده قذر غير الجنابة

اي اذا لم يكن على يده قذر اي شيء مستكره من نجاسة وغيرها ـ غرض الباب جواز ادخال الجنب يده في الاناء قبل الغسل اذا لم يكن على يده شيء مستقذر اي مستكره

غير الجنابة مع سنية الغسل لان الحديث الاول من الباب ثبت منه بطريق الدلالة على جواز الادخال قبل الغسل والحديث الثاني ظاهر في الغسل فطريق الجمع بينهما ان يحمل الاول على الجواز والثاني على السنية واما ثبوت الادخال قبل الغسل بالحديث الاول بطريق الدلالة فلان قول عائشة رضي الله عنها تختلف ايدينا يدل على وقوع الغسالة في الاناء ظاهرا فلما لم يتنجس الماء لسقوط غسالة الجنب ولم يحترز منه فالظاهر انه لا يجب الاحتراز من ادخال اليد فيه ايضا قبل الغسل اذ لا شئ غير الجنابة في اليد فتأمل كذا في الرسالة وبالجملة المقصود بيان جواز الادخال وعدم تاثيره في الماء مثل تاثير القذر الحقيقي في تنجيس الماء - وقال الحافظ ابن الملقن رحمه الله تعالى مراده اذا كانت يده طاهرة من النجاسات وهو جنب فجائز له ادخال يده في الاناء قبل غسلها فليس شئ من اعضائه نجس بسببها فالمؤمن لا ينجس - كذا في مجمع البحرين وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رح غرضه الاشارة الى ان الماء المستعمل طاهر كما هو مذهب الجمهور وفيه اشارة ايضا الى نجاسة المني وانه من الاقذار وانه اذى مثل دم الحيض قوله ولم ير ابن عمر وابن عباس بأسا توجيه الاستدلال به للترجمة ان الجنابة الحكمية لو كانت تؤثر في الماء لامتنع الاغتسال من الاناء الذي تقاطر فيه ما لاقى بدن الجنب من ماء اغتساله فتح الباري قوله تختلف ايدينا والاختلاف لا يكون الا بعد الادخال فدل ذلك على انه غير مفسد للماء اذ لم يكن عليها ما ينجس يقينا - وقال العلامة الكرماني لما جاز ادخال اليد في اثناء الغسل قبل تمامه فالحديث جاز في ابتدائه ايضا . قوله اذا اغتسل من الجنابة غسل يده كان يفعل هذا عند خوف تلوث اليد ويتركه عند اليقين على الطهارة والنظافة فلا تعارض بينهما ويحتمل ان يكون الغسل على وجه الندب والترك لبيان الجواز

## بَابُ مَنْ اَفْرَغَ بِيَمِيْنِهٖ عَلٰى شِمَالِهٖ فِي الْغُسْلِ

اي في بيان كيفية افراغ النبي صلى الله عليه وسلم الماء في غسله مقصوده بيان استحباب التيامن في الاغتراف من الاناء وعند الاستنجاء -

## بَابُ تَفْرِيْقِ الْغُسْلِ وَالْوُضُوْءِ

اي في بيان جواز التفريق في افعال الغسل والوضوء خلافا لمن اشترط الموالاة كما هو المشهور من مذهب مالك قال الكرماني ومراده منه بيان عدم وجوب الموالاة حتى يجوز في الغسل ادخال عمل آخر بينه وكذا في الوضوء - وموضع الترجمة هو قوله ثم تنحى من مقامه فغسل قدميه وهو ظاهر لا خفاء فيه -

ثبت بحديث الباب التفريق بين اعضاء الوضوء اعني غسل الرجلين وبقية

الاعضاء فتثبت فی الغسل ایضا بطریق المقاسیة اذلا قائل بالفصل۔

## باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نسائه فی غسل واحد

هل هو جائز اولا۔ مقصوده اثبات جواز ذلك مع سنیة ان یتوضأ بین الجماعین وذلك ثابت بالاحادیث الاخر ذکرها الحافظ فی الفتح۔ وحاصله ان الغسل مستحب عند کل جماع وقیل انه واجب۔ قوله فیطوف علی نسائه کنایة عن الجماع وبذلك تظهر مناسبة الحدیث للترجمة۔ فتح الباری۔ قوله قوة ثلثین وفی صحیح الاسماعیلی قوة اربعین وفی الحلیة انه اعطی قوة اربعین کل رجل من رجال اهل الجنة وفی الترمذی وصححه ان قوة رجل من اهل الجنة کمائة رجل کذا فی التوشیح للسیوطی

## باب غسل المذی والوضوء منه

غرض الباب ماذهب الیه بعض العلماء من ان المنی یطهر بالفرك مخصوص به ولیس فی المذی الا الغسل وایضا لایجب فیه الاغتسال بل الوضوء فقط ویحتمل ان یکون غرض الباب ان جواز الاکتفاء علی استعمال الاحجار لیس الا فی الخارج المعتاد اعنی البول والغائط واما فی غیره فیجب استعمال الماء والغسل کذا فی الرسالة وذکره فی کتاب الغسل من جهة انه مظنة الغسل لمشاکلته المنی ولئن اسأل عنه علی رضی الله عنه۔

## باب من تطیب ثم اغتسل وبقی اثر الطیب

ای فی بیان من تطیب قبل الاغتسال من الجنابة ثم اغتسل منها وبقی اثر الطیب فی جسده غرضه من الباب انه لولم یبالغ فی الدلك وغیره عند الاغتسال حتی لایذهب اثر الطیب الذی کان قد استعمله قبل فلا بأس به بل هو جائز ثابت الاصل کذا فی الرسالة۔ وحاصله ان الدلك لیس بواجب فی الوضوء والغسل خلافا لمالك رحمه الله تعالی والله تعالی اعلم۔

## باب تخلیل الشعر حتی اذا ظن انه قد اروی بشرته افاض علیه

ای فی بیان تخلیل الشعر فی غسل الجنابة حتی اذا ظن انه اروی بشرته ای ظاهر جلده بان اوصل الماء الی تحت شعره افاض

الماء علی

رأسه

وجسده۔

## بَابُ مَنْ تَوَضَّأَ فِي الْجَنَابَةِ ثم غسل سائر جسده ولم يعد غسل مَوَاضِعِ الْوُضُوءِ منه مَرَّةً أُخْرَىٰ

غرض الباب ان اعادة سائر اعضاء الوضوء غير لازم وما الاستدلال بظاهر الحديث كذا في الرسالة ۔

## بَابُ إِذَا ذَكَرَ فِي الْمَسْجِدِ أَنَّهُ جُنُبٌ يَخْرُجُ كَمَا هُوَ وَلَا يَتَيَمَّمُ

اى باب فى بيان انه اذا ذكر الشخص وهو فى المسجد انه جنب خرج على الحالة التى هو عليها من غير ان يتيمم غرض الباب ان التيمم لم يرد فى المسجد لارادة الخروج منه غير لازم بل اللازم الخروج كما هو ۔ كذا فى الرسالة ۔ وحاصله ان من ذكر فى المسجد انه جنب فحكمه ان يخرج على حالته ولا يحتاج الى التيمم (ع) وروى عن الثورى واسحاق انه يتيمم للخروج ۔

## بَابُ نَفْضِ الْيَدَيْنِ مِنَ الْغُسْلِ عَنِ الْجَنَابَةِ

اى انه جائز وعندى ان غرضه اثبات طهارة الغسالة اذ النفض لا يخلو عن اصابة الرشاش بالبدن فتأمل ۔ كذا فى الرسالة ۔ وقال الحافظ ابن الملقن رحمه الله تعالى مقصوده بالترجمة ان لا يتخيل ان مثل هذا الفعل لاطراح العبادة ونفض له فنبه ان هذا جائز ونبه ايضا على بطلان قول من زعم ان ترك المنديل من قبيل ابقاء اثر العبادة عليه وان لا يمسحها هذا وقد ظن المهلب هذا الاحتمال والترجمة تاباه ۔ وتبين ان هذا ليس مغزاه وانما ترك المنديل والله اعلم خوفا من فعل المترفين كذا فى مجمع البحرين ۔

## بَابُ مَنْ بَدَأَ بِشِقِّ رَأْسِهِ الْأَيْمَنِ فِي الْغُسْلِ

يعنى ان البداءة بالايمن فى الغسل مطلوبة ۔ كذا فى مجمع البحرين ۔

## باب من اغتسل عريانا وحده فى الخلوة ومن تستر والتستر افضل

اى انه جائز والاولى الستر فى ذلك الوقت ايضا كذا فى الرسالة اشار بهذه الترجمة الى ان كشف العورة فى الخلوة جائز للحاجة ولا يجوز بغير الضرورة وعليه يحمل خبر ابى داؤد اذا اغتسل احدكم فليستتر ۔ قال شيخنا السيد الانور ورد فى بعض الروايات من اغتسل فى الفضاء فليخط حوله خطا لان هنالك من عباد الله من

ينجي منهم - او كما قال - والتستر مطلوب في كل حال قوله ففر الحجر ليظهر براءة كليم الله من عيب الادرة بطريق خرق العادة ليكون ايضا دليلا على نبوته كما يكون دليلا على براءته والله اعلم - قوله قال بهز بن حكيم عن ابيه عن جده اعلم ان بهزا ثقة وكذلك ابوه حكيم تابعي ثقة لكنهما ليسا من شرط البخاري وجده معاوية بن حيدة بفتح الحاء وسكون الياء صحابي -

# باب التستر في الغسل عند الناس

يعني انه واجب لكن لا بأس اذا كان بينه وبين الناس ستر يستره عن اعين الناس كما قال تعالى يا بني آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا - وقال تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقال تعالى ثلاث عورات لكم وقال تعالى والذين هم لفروجهم حافظون -

# بَابُ إِذَا احْتَلَمَتِ الْمَرْأَةُ

اى فعليها الغسل اذا رأت الماء اشارة الى الرد على من منع منه في حق المرأة دون الرجل كما حكاه ابن المنذر وغيره عن ابراهيم النخعي واستبعد النووي في شرح المهذب صحته عنه لكن رواه ابن ابي شيبة عنه باسناد جيد كذا في الفتح وتخصيص المرأة بالذكر في الترجمة للاختلاف في حكم احتلامها كما ذكرنا اولاجل وقوع الشبهة في المرأة -

# باب عرق الجنب وان المسلم لا ينجس

اى في بيان حكم عرق الجنب وان المسلم لا ينجس ولو اجنب ومن لازمه طهارة عرقه واما عرق الكافر فهو طاهر عند الجمهور وكان المصنف يشير بذلك الى الخلاف في عرق الكافر وقال قوم انه نجس بناء على القول بنجاسة عينه كما سيأتي - فتقدير الكلام بيان حكم عرق الجنب وبيان ان المسلم لا ينجس واذا كان لا ينجس نعرقه ليس بنجس ومفهومه ان الكافر ينجس فيكون عرقه نجسا - (فتح البارى)

# باب الجنب يخرج ويمشي في السوق وغيره

اى في بيان انه يجوز للجنب ان يخرج عن بيته ويمشي في السوق قال الحافظ ابن الملقن رحمه الله تعالى اراد البخاري رحمه الله تعالى ان الجنب يجوز له التصرف في اموره كلها قبل الغسل ويرد به قول طائفة من السلف اوجبت عليه الوضوء - روى عن سعد بن ابي وقاص انه كان اذا اجنب لا يخرج لحاجته حتى

يتوضأ وضوء الصلوة وعن ابن عباس مثله وبه قال عطاء والحسن وقال علی وابن عمر لا يأكل ولا يشرب حتى يتوضأ وحكاه ابن ابی شيبة ايضا عن عائشة ايضا وشداد بن اوس وسعيد بن المسيب ومجاهد وابن سيرين والزهری ومحمد بن علی والنخعی واستدل لهم بحديث عائشة كان عليه الصلوة والسلام اذا اراد ان ينام او يأكل توضأ وضوءه اخرجه مسلم وابو داؤد والنسائی - كذا فی مجمع البحرين -

## باب كينونة[1] الجنب فی البيت اذا توضأ قبل ان يغتسل

ای هذا باب فی بيان جواز كينونة الجنب واستقراره فی بيته اذا توضأ قبل الاغتسال يعنی يجوز للجنب المكث فی بيته اذا توضأ قبل الاغتسال وقيل اشار المصنف بهذه الترجمة الی تضعيف ما رواه ابو داؤد وغيره من حديث علی مرفوعا ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة ولا جنب وفيه نظر لان الحديث قد صححه ابن حبان والحاكم فيحتمل ان يكون المراد بالجنب من يتهاون بالاغتسال ويتخذ تركه عادة حتى تفوته الصلوة ويحتمل ان يكون المراد بالجنب من لم يرتفع حدثه كله ولا بعضه لانه اذا توضأ ارتفع بعض الحدث - كذا فی الفتح والعمدة -

## باب نوم الجنب

ای فی بيان جواز النوم للجنب من غير وضوء كما روى الترمذی عن عائشة رض قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينام وهو جنب ولا يمس ماء ولكن الاولى ان يتوضأ قبل ان ينام - وهذا الباب ساقط من نسخة للاستغناء عنه بالباب الآتی (ف) - وقوله صلى الله عليه وسلم فی جواب سائل ايرقد احدنا وهو جنب ای ايجوز له الرقاد اذا توضأ احدكم فليرقد ای اذا اراد الرقاد فليرقد بعد التوضیء فالامر لاباحة الرقود قبل الغسل بقرينة الاجماع على عدم وجوب الرقود وندبه (ف) -

## باب الجنب يتوضأ ثم ينام

ای باب بيان ندب الوضوء للجنب اذا اراد النوم (ف) والمقصود بالباب بيان انه يستحب للجنب ان يتوضأ قبل ان ينام واستحباب الوضوء قبل النوم مذهب الائمة الاربعة وهو قول جمهور التابعين وذهب بعض اهل الظاهر الی وجوب الوضوء للجنب قبل النوم وذهب بعض اهل العلم الی انه يكره

---

[1] ای اثبات استقرار جنب در خانہ ست کہ وضوء کند پیش از انکہ غسل بکند (تیسیر القاری)

النوم بدون الوضوء والحكمة في هذا الوضوء مع انه لا يرفع الجنابة التخفيف في الحدث فانه يرفع الحدث عن اعضاء الوضوء ولئلا يقرب به الشياطين وليمكن صعود روحه الى السماء في النوم وسيره في الملكوت فان الجنب لا يصعد بروحه وليبيت على احدى الطهارتين خشية ان يموت في منامه.

# باب اذا التقى الختانان

اي في بيان حكم التقاء الختانين وهو على ما قال الشاه ولي الله الدهلوي ان الغسل عند ذلك احوط واولى ومذهب المؤلف في هذه المسئلة هذا كما صرح به (كذا في الرسالة) فميل المصنف في هذه المسئلة الى ان التقاء الختانين بدون الانزال ليس بموجب للغسل وانما يستحب الغسل عنده احتياطا وهذا مخالف لما ذهب اليه الجمهور والله اعلم. ولا يبعد ان يقال ان مراده بالاحوط معناه المتعارف عند السلف كما جاء لفظ الخير ولفظ ينبغي في القرآن بمعنى الواجب فلذلك لا يبعد ان يكون لفظ الاحوط باعتبار معناه الاصلي متنا ولا للموجب والله اعلم.

ولذا قال شيخنا السيد الانور رح يمكن ان يؤول قوله هذا ويقال ان الاحوط لا ينحصر في الاستحباب بل يطلق على الواجب ايضا كما قال تعالى وبعولتهن احق بردهن فافعل ههنا لمجرد التاكيد لا للتفضيل وبيان الزيادة فيكون معنى كلام الامام البخاري انه لما تعارض الدليلان واختلفت الآثار في المسئلة اخترت الوجوب احتياطا كما يقال الاحتياط في الوجوب فحينئذ لا يكون قوله مخالفا لاجماع الصحابة واتفاق الائمة الاربعة وهذا المعنى هو الاليق بشان البخاري وجلالته ان لا يخالف اجماع الصحابة واتفاق الائمة الاربعة ولذا لم يترجم بجواز ترك الغسل وانما ترجم ببعض ما يستفاد من الحديث من غير هذه المسئلة قوله قال عثمان يتوضأ للصلاة ويغسل ذكره الخ الظاهر ان هذا كان قبل اجماع الصحابة على وجوب الغسل من مجرد التقاء الختانين ويدل على ذلك ما روي ان عثمان وعليا رض وغيرهما كانوا يفتون بوجوب الغسل من مجرد التقاء الختانين فهذا رواية لما كان اولا ثم نسخ ومثل هذا الكثير في الرواة فانهم يروون الاحكام المنسوخة ولكن يكون عملهم وفتواهم على الناسخ لا على المنسوخ ولا بأس برواية المنسوخ. قال الكرماني قال ابن المديني هذا احديث شاذ وقد روي عن عثمان وعلي وابي انهم افتوا بخلافه وقال يعقوب وهذا منسوخ وكانت هذه الفتيا في اول الاسلام ثم جاءت السنة بوجوب الغسل ثم حصل الاجماع به بعد ذلك قال الطحاوي الجماع مفسد للصيام والحج وموجب للحد والمهر سواء انزل معه اولم ينزل وكذا يوجب الغسل سواء معه الانزال ام لا. انتهى. وقد انعقد الاجماع على وجوب الغسل في عهد عمر بعد مشاورة الصحابة. وعليه اتفاق الائمة الاربعة ولم يخالف في

ذلک الرد اوْ د الظاہری ولا یعبأ بخلافہ قال ابی عبد اللہ البخاری الغسل بضم الغین اسم الاغتسال من الایلاج بلا انزال احوط ای اکثر احتیاطا من ترک الغسل وعن الاکتفاء بغسل الفرج والتوضؤ وذلک الآخر بفتح الخاء ای ذلک الوجہ الآخر وذلک الحدیث الآخر الذی یدل علی عدم وجوب الغسل وھو حدیث عثمان وابی بن کعب وفی نسخۃ الآخر بالمد وکسر الخاء وفی نسخۃ الاخیر ای آخر الامرین من فعل الشارع انما بیناہ لاختلافھم ای انما ذکرناہ اشعارا باختلاف الصحابۃ فی الوجوب وعدمہ او ذکرہ لاختلاف المحدثین فی صحتہ وعدمہا کذا فی شرح الکرمانی وشرح شیخ الاسلام زکریا الانصاری وانما کان ھذا الاختلاف قبل ان یبلغھم النسخ فلما بلغھم النسخ رجع من قال بالوضوء فی الاکسال وترک عملہ السابق فقد علموا ان الماء من الماء انما کان رخصۃ فی اول الاسلام ثم امرھم النبی صلی اللہ علیہ بالاغتسال فاتفق الصحابۃ علی وجوب الاغتسال بالاکسال واجمعوا علیہ وما رأہ المؤمنون ای الصحابۃ الکرام حسنا فھو عند اللہ حسن قولہ والماء انقی ای انظف وھذا اللفظ انسب لنسخۃ الآخر بفتح الخاء ولفظ الآخر بفتح الخاء اشارۃ الی حدیث الماء من الماء وھو منسوخ باجماع الصحابۃ والتابعین فقول المصنف الھمام رحمہ اللہ تعالیٰ وذلک الآخر ان قری بفتح خاء آخر کان منہ میلا لمذھب داؤد الظاھری وان قری بالمد وکسر الخاء کان میلا منہ الی النسخ کما ھو مذھب الجمھور ای ان حدیث الماء من الماء منسوخ وعلی ذلک اجماع الصحابۃ والتابعین واجماع الائمۃ المجتھدین فالالیق بشان الامام البخاری وشان امامتہ وجلالتہ ان لا یخالف الاجماع وھو الاحوط فی الدین۔

# باب غسل ما یصیب من فرج المرأۃ

ای انہ لازم حین الاکسال وعدم الامناء کذا فی الرسالۃ تم کتاب الغسل وللہ الحمد والمنۃ اللھم اغسل عنا الاوزار واجعلنا من الطاھرین الابرار بحق سید نا ومولانا محمد سید الاصفیاء والاخیار وآلہ الاشراف الاطھار وازواجہ الطیبات الطاھرات واصحابہ المھاجرین والانصار وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔

---

عہ قولہ قال ابو عبد اللہ الغسل احوط گفت مؤلف ابو عبد اللہ بخاری دریں صورت غسل کردن نزدیک تراست باحتیاط یعنی بر تقدیرے کہ ناسخ ثابت نشود وذلک الاخیر انما بیناہ لاختلافھم وایں حدیث اخیر کہ دلالت می کند بعدم وجوب غسل بیان نکردہ ام آنرا مگر از جہت اختلاف صحابہ کہ بعضے فتوی بعدم وجوب دادہ اند وبعضے بہ وجوب والماء انقی وآب یعنی غسل کردن پاکیز کنندہ تر است تیسیر القاری صـ۱۷۱ ج ۱۔ عـہ۲ ای ذکر شستن انچہ میرسد مرد را از فرج زن نشنود التقاء بے انزال از رطوبت وجز آن

شیخ الاسلام صـ۳۰ ج ۱۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# کتاب الحیض

ای هذا الکتاب فی بیان احکام الحیض وما یکون من جنسه کالنفاس والاستحاضة ولما فرغ المصنف رح من بیان احکام الطهارة من الاحداث شرع فی بیان الطهارة من الحیض الذی هو من الانجاس والحیض فی اللغة السیلان من حاض الوادی اذا سال۔ وفی الشرع سیلان الدم من الرحم بعد البلوغ فی ایام معتادة علی وجه الصحة۔ والاستحاضة جریانه فی غیر اوقاته علی وجه المرض من عرق فمه باذنی الرحم یسمی العاذل بالذال المعجمة قال ابن رشد اتفق المسلمون علی ان الدماء التی تخرج من الرحم ثلاثة دم حیض وهو الخارج علی جهة الصحة ودم استحاضة وهو الخارج علی جهة المرض وانه غیر دم الحیض لقوله صلی الله علیه وسلم انما ذلک عرق ولیس بالحیضة ودم نفاس وهو الخارج مع الولد کذا فی بدایة المجتهد ص۴۲ ج ا۔ قالوا ودم الحیض یخرج من قعر الرحم ودم الاستحاضة یسیل من عرق فمه الذی یسیل منه فی ادنی الرحم وسمی بالعاذل۔ قوله وقول الله عزوجل ویسئلونک عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوهن حتی یطهرن۔ الی قوله ویحب المتطهرین معنی الآیة۔ ان الحیض قذر لنتنه ونجاسته فینبغی ان یعتزل عنه ویجتنب عن القربان والمباشرة فی حالة الحیض ولکن اخراج الحائض من البیت کما کانت الیهود تفعله غلو وافراط وقربانهن فی زمن الحیض کما کانت النصاری تفعله تفریط فالاعتزال عن قربانهن ومباشرتهن مع المخالطة معهن فی البیوت فی الاکل والشرب غایة الاعتدال ونهایة التوسط بین افراط الیهود وتفریط النصاری۔ ولما کان الاعتزال مختلف المراتب اختلف الفقهاء فی تحدیدها فمنهم من ذهب الی ان المراد فی الآیة هو الاعتزال فی الجماع فقط بدلیل قوله علیه الصلاة والسلام اصنعوا کل شئ الا النکاح ای الجماع فقط ومنهم من ذهب الی ان المراد به الاعتزال فی الجماع وما فی حکمه من المباشرة الفاحشة تحت السرة الی الرکبة فجعلوا ما یقرب من الجماع فی حکم الجماع وادخلوا الجماع والمباشرة کلیهما تحت الاعتزال

المامور به

وهذا

هو منشأ

الاختلاف۔

# باب کیف کان بدء الحیض[1]

یعنی انه کیف کان ابتداء هذا الجنس وکیف ظهر من ستر العدم الی بساط الوجود ولا یخفی انه لا یختص باول احواله اذ لیس المراد بیان اول الحال من احوال الحیض دون احواله المتوسطة او احواله الاخیرة بل المقصود بیان ابتداء هذا الجنس فی عالم الحس وهذا کما ذکر نا فی بدء الوحی مفصلا فارجع البصر الیه کرتین۔

قوله وقول النبی صلی الله علیه وسلم هذا شیء کتبه الله علی بنات آدم یعنی انه شیء کتبه الله تعالی علی بنات آدم تغذیة لاجنتهن خلافا لبعضهم فانهم قالوا کان اول ما ارسل الحیض علی نساء بنی اسرائیل ابتلاء لهم بالتشدیدات التی کانت عندهم فی الحیض کذا فی شرح بن الملقن والرسالة وقال الحافظ العسقلانی ماحاصله ان ابتداء الشدة فی الحیض طول مکث النساء فیه انما کان من نساء بنی اسرائیل والا فاصل الحیض ثابت من زمن حواء علیها السلام کما روی الحاکم باسناد صحیح من حدیث ابن عباس رض ان ابتداء الحیض کان علی حواء علیها السلام بعد ان اهبطت من الجنة انتهی محصله وقیل المراد بالارسال ارسال حکمه فان الحیض لم یکن له قبل ذلک حکم من حلة وحرمة فاول ما ارسل وانزل الحکم فی ذلک کان علی لسان انبیاء بنی اسرائیل وقیل لان الله تعالی قطع عن نساءهم الحیض عقوبة لهن ولازواجهن لکثرة عنادهم ومضت علی ذلک مدة ثم ان الله تعالی رحمهم واعاد حیض نساءهم الذی جعله الله سببا لوجود نسلهم فلما اعاده علیهن کان ذلک اول الحیض بالنسبة الی مدة الانقطاع فاطلق الاولیة علیه بهذا الاعتبار لانها من الامور النسبیة والله تعالی اعلم۔

وقال تعالی فی زکریا علیه السلام واصلحنا له زوجه یعنی رد الله الیها حیضتها فان المرأة اذا ارتفع حیضها لا تحمل قوله غیر ان لا تطوفی بالبیت و اذ لا طواف بالبیت فلا سعی ایضا اذ السعی مرتب علی الطواف بالبیت۔ قوله وضحی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن نساءه بالبقر ای سبع منهن۔ فان النساء فی ذلک الوقت کن سبعا۔[2]

# باب الامر للنساء اذا نفسن

ای فی بیان الحکم المتعلق بالنساء اذا حضن ماذا یفعلن فی وقت الحیض کذا ورد فی بعض الروایات وفی اکثر النسخ والروایات ساقط والمراد به الامر للحائض باداء مناسك الحج سوی الطواف اذا حاضت فان المراد بالنفساء فی الحدیث الحائض وحدیث الباب ظاهر المناسبة بکلا البابین۔

---

[1] یعنی حیض کیسے شروع ہوا اور اسکا آغاز کب سے ہوا اور اسبارہ میں کیا احکام نازل ہوتے۔

[2] مروی است کہ دران وقت ہفت زن بودہ اند۔ کذا فی تیسیر القاری ص۱۸۱ ج۱۔

## باب غسل الحائض راس زوجها وترجيله

اى تسريح شعر رأسه وتنظيفه و المقصود بيان جواز استخدام الزوجة الحائضة وهو اجماع وانه لا بأس بهذا القدر من المخالطة ولا يجب الاعتزال عن الحائض بالكلية كما تزعم اليهود

## باب قراءة الرجل فى حجر امرأته وهى حائض

يعنى يجوز قراءة القرآن فى محل النجاسة وبقرب من موضعها اذا كانت النجاسة مستورة غير مكشوفة - وكون الرجل فى حجر امرأته نوع من المخالطة والقربان فلا بأس بهذا القدر قوله فتاتيه بالمصحف الخ اشارة الى جواز حمل الحائض العلاقة التى فيها المصحف لكن من غير مسه ووجه ادخال حديث عائشة رض فى الباب ان ثيابها بمنزلة العلاقة والشارع بمنزلة المصحف لانه حامله وفى جوفه -

## باب من سمى النفاس حيضا

اى فى بيان جواز اطلاق النفاس على الحيض واطلاق الحيض على النفاس لانهما سواء فى الحكم حاصل ما اراده البخارى ان اطلاق الحيض على النفاس - والنفاس على الحيض شائع فيما بين العرب فكان ما ثبت من الاحكام للحيض ثابتا للنفاس ايضا فلم يصرح الشارح بالتفصيل هذا غرضه من حيث القصة فتدبر وتشكر كذا فى الرسالة - واعترض بانه لا مطابقة بين الحديث والترجمة فان الذى فى الحديث انفست اى احضت ففى الحديث تسمية الحيض نفاسا - لا تسمية النفاس حيضا فكان ينبغى ان يقول باب من سمى الحيض نفاسا - واجيب بان البخارى اراد التنبيه على ان حكم دم النفاس وحكم دم الحيض فى ترك الصلاة ونحوها واحد ولما لم يجد البخارى حديثا على شرطه فى حكم النفاس استنبط من هذا الحديث ان حكمهما واحد لانه اذا كان الحيض نفاسا وجب ان يكون النفاس حيضا لاشتراكهما فى التسمية من جهة اللغة لان الدم هو النفس وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رح غرض البخارى بهذه الترجمة الاشارة الى ان دم النفاس هو دم الحيض كان منصرفا الى غذاء الجنين فمتى تمت مدة الحمل وحصلت الولادة انفتح فم الرحم وخرج منه ذلك الدم اذ بالحمل كان فم الرحم منسدا وكان دم الحيض محتبسا فى الرحم منصرفا الى غذاء الجنين فاذا انفتح فم الرحم تنفس بالدم فالنفاس هو بعينه دم الحيض ففيه اشارة الى ان الحامل لا تحيض كما

هو مذهب

السادة

الحنفية رح

# باب مباشرة الحائض[1]

اى فى بيان حكم التقاء بشرتها ببشرة بعلها بدون الجماع اى فى بيان حكم ملامسة الرجل ببدان الحائض بدون الجماع وهو انه لا يجوز لمن لا يثق بنفسه والمباشرة بمعنى ملاقاة البشرة البشرة - لا بمعنى الجماع فانه ظاهر الحرمة -

قال الشاه ولى الله الدهلوى قدس الله سره يعنى انها جائزة فيما فوق الازار واما فيما تحت الازار فلا يجوز خلافا لبعض العلماء فانهم يجوزون ذلك مع التوقى عن الفرج وموضع الدم - وقوله ايكم يملك اربه الظاهر من هذا الكلام ان مذهب عائشة رضى الله عنها كراهة المباشرة لغير المتوثق بنفسه كذا فى الرسالة والارب بكسر الهمزة وسكون الراء وبموحدة اى فرجه وروى بفتح الهمزة والراء اى حاجته اى شهوته والمعنى ايكم اضبط لفرجه اوشهوته فلا يخشى عليه ما يخشى عليكم دت اعلم ان مذهب ابى حنيفة وابى يوسف ومالك والشافعى انه يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الازار دليل حديث الباب وبدليل ما روى ابى داؤد عن حكيم بن حزام عن عمه انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يحل لى من امرأتى وهى حائض قال لك ما فوق الازار ومذهب محمد بن الحسن واحمد انه لا يحرم ما سوى الفرج بدليل حديث مسلم عن انس ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها فقال النبى صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شئ الا النكاح - وحديث الباب عن عائشة رض عندنا محمد واحمد محمول على الاستحباب لكن يأباه قولها فى الحديث ايكم يملك اربه فانه ظاهر فى التشديد والتغليظ كما قال شيخ الاسلام الدهلوى فى شرحه الفارسى فى ص ۳۱۳/ج۱ وقال العارف الشعرانى ويؤيد الاول اى قول الجمهور ظاهر قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان ما بين السرة والركبة يطلق عليه قربان ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه انتهى وهذا كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا اى بمباشرة مباديه القريبة او البعيدة فضلا عن مباشرته وكقوله تعالى ولا تقربوا الفواحش فلا يبعد ان يقال ان المراد بالاعتزال فى قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض هو الاعتزال عن الجماع والمراد بالقربان المنهى عنه فى قوله تعالى ولا تقربوهن هو المباشرة بين السرة والركبة ويكون معنى قوله صلى الله عليه وسلم الا النكاح - النكاح وما قاربه ولا يبعد ان يكون القصر فى قوله صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شئ الا النكاح قصرا

---

[1] اى در بيان اختلاط نمودن مرد وپيوستن بدن وے به بدن حائض نه بمعنى جماع كه ظاہر الحرمت است شيخ الاسلام ص۳۱۳ ج۱ -

إضافيا بالنسبة الى المواكلة والمشاربة والمساكنة مع الحائض لا بالنسبة الى المباشرة بين السرة والركبة. قوله امرها ان تتزر في فور حيضتها ثم يباشرها المراد بالمباشرة ملاقاة البشرة البشرة وليس المراد به الجماع وقال ابن بطال في الحديث بيان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ان المراد به الجماع لا المواكلة والاضطجاع في ثوب واحد ونحو ذلك۔

## بَابُ تَرْكِ الْحَائِضِ الصَّوْمَ

اى في ايام حيضتها قيل ترك ذكر الصلاة لان تركها الصلاة واضح من اجل ان الطهارة شرط في صحة الصلاة وهي غير طاهرة فلا يمكن اداءها في حالة الحيض بخلاف الصوم فانه لا يشترط له الطهارة فكان تركها للصوم من باب التعبد۔ والاظهر ان عدم ذكر الصلاة ههنا لاجل انه يعقد لها بابا على حدة كما سيأتي باب لا تقضي الحائض الصلاة وامتياز الصلاة عن الصوم بان الصوم يجب قضاءه والصلاة من الحائض لا تصح اصلا لا اداء ولا قضاء۔

قوله ما رأيت من ناقصات عقل ودين الى قوله قلن وما نقصان ديننا اعلم ان هذا السؤال منهن يدل على نقصان عقلهن ودينهن فانهن لاجل غفلتهن ونقصان عقلهن غفلن عن نقصان عقلهن والمراجعة في القول الى الرسول دليل نقصان الدين وفي الحديث دليل على ان النقص من الطاعات نقص في الدين وان ملاك الشهادة العقل۔

## بَابُ تَقْضِي الْحَائِضُ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا اِلَّا الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ

اى تؤدي الحائض المناسك المتعلقة بالحج والعمرة سوى الطواف فالمراد بالقضاء هو نفس الاداء والفعل لا القضاء المصطلح واستعماله على هذا الوجه كثير مراده بذلك انه يجوز للحائض والجنب قراءة القرآن وروي عن مالك نحوه۔ اى الجواز مطلقا۔ وروي عنه الجواز للحائض دون الجنب لان الحائض اذا لم تقرأ نسيت القرآن بخلاف الجنب فان مدة الجنابة لا تطول وذهب الجمهور الى المنع مطلقا۔ واعلم ان البخاري ذكر في هذا الباب ستة من الآثار واستدل بها على جواز قراءة القرآن للحائض والجنب مطلقا سواء كان قليلا او كثيرا وفي كل ذلك مناقشة واستدل عليه الجمهور باحاديث صريحة وردت

---

عـه قوله ما رأيت من ناقصات عقل ودين الخ اينجا ہم از مکالمت ومقدمات جواب است ومقصود از ان تعجب از ہاب عقل خالص مرد دانا وضابط وہشیار با صفت نقصان عقل ودین اینہا ست نہ آنکہ در واقع ناقصات عقل ودین سوائے این فرقہ باشند کہ درین صفت از ہا ب اینہا نرسد وقولہ فذلک من نقصان دینہا۔ اگرچہ بحیض پیدائش خدا تعالیٰ است ونہ مثلے را در ان دخل نیست ولہذا آثم نمی گردد وملوم نباشد ولیکن ہمیں پیدا کردن آنہا برین حال حط کردن درجۂ اینہا ست از مدارج مردان

(شرح شرح الاسلام) صـــ ٣١٦/١٢

بمنع الجنب والحائض عن قراءة القرآن - ومنها حديث علي رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحجبه عن القرآن شيء ليس الجنابة رواه أصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان أيضا - ومنها حديث ابن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن أخرجه الترمذي وابن ماجه ومنها حديث عبد الله بن رواحة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يقرأ أحدنا القرآن وهو جنب رواه الدارقطني وقال إسناده صالح وقال الترمذي وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم مثل سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق قالوا لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن - الخ وقال أهل الحقيقة القرآن كلام الله تعالى والكلام من صفات الحق تعالى الطاهر المقدس فلا يناسبه أن يبرز من محل موصوف بالقذارة كذا في الميزان الكبرى للشعراني ص٢-١ ولما لم يصح عند البخاري في هذا الباب شيء ذهب إلى جواز قراءة القرآن للجنب والحائض من غير تفصيل بين القليل والكثير والعمد والنسيان على خلاف ما ذهب إليه الجمهور واستدل لذلك بما صح عنده ولكن لا يخفى أنه استدلال بالعمومات والإطلاقات المحتملات والجمهور تمسكوا بالنصوص الواضحات المحكمات وهي صحاح وحسان ولئن كانت كلها ضعافا فالكل المجموع حجة كما قال الحافظ العسقلاني في هذا الباب - لم يصح عند المصنف في هذا الباب شيء من الأحاديث الواردة في ذلك وإن كان مجموع ما ورد في ذلك تقوى به الحجة عند غيره -

قوله يذكر الله على كل أحيانه وجه الاستدلال منه أن الذكر أعم من أن يكون بألفاظ القرآن أو بغيرها - قوله فيكبرون بتكبيرهم ويدعون بدعائهم والدعاء أعم من أن يكون بالدعاء المذكور في القرآن أو في الحديث - قوله ثم دعا بكتاب النبي صلى الله عليه وسلم وجه الاستدلال منه أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث كتابا إلى الكافر وكتب فيه شيئا من القرآن مع علمه بأنه كافر غير طاهر فيجوز مسهم وقراءتهم له فدل ذلك على جواز القراءة للجنب - وأجيب عنه بأن الكتاب كان مشتملا على أشياء غير الآيتين فأشبه ما لو ذكر بعض القرآن في كتاب الفقه والتفسير فإنه لا يمنع قراءته ولا مسه عند الجمهور لأنه ليس بقرآن خالص بل هو غير القرآن خالط في أثنائه شيء من القرآن بطريق الاقتباس وأيضا لم تكن كتابة الآية في الكتاب لغرض التلاوة وإنما كانت لمحض الدعوة والتبليغ وأيضا لم تكن قراءة هرقل على قصد التلاوة ولم يكن يعلم أنه قرآن وإنما كانت قراءة هرقل لأجل أنه كتاب جاء إليه وقد جوز فقهاء الحنفية قراءة آية أو آيتين إذا لم يكن بقصد التلاوة مثل أن يقرأ ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار بنية الدعاء - ومثل أن يقرأ سورة الفاتحة بنية الثناء وقد نص أحمد أنه يجوز مثل ذلك في المكاتبة لمصلحة التبليغ وقال به كثير من الشافعية - وغيرهم من أهل العلم

قوله إني لا أذبح وأنا جنب وقال الله عز وجل ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه أراد أن الذبح مستلزم شرعا لذكر الله والتسمية عند الذبح بمقتضى هذه الآية

فدل علی انه یجوز للجنب تلاوۃ القرآن۔

## باب الاستحاضة

ای فی بیان حکم الاستحاضة ومطابقة الحدیث للترجمة ظاهرة لاشتماله علی بیان حکم الاستحاضة وهو ترك الصلاة والصوم قوله انما ذلك عرق یعنی انه لیس دم الرحم حتی یوجب ترك الصلاة والصوم بل هو دم العرق حکمه حکم الرعاف والجرح السائل ولیس بالحیضة لانه یخرج من عرق فمه فی اقصی الرحم- ودم الاستحاضة لیس من الرحم بل من عرق آخر قریب من الرحم- یسمی العاذل بالذال المعجمة

## باب غسل دم الحیض

هذه الترجمة اخص من الترجمة المتقدمة فی کتاب الوضوء وهی غسل الدم وفتح الباری اعلم انه قد اجمعت الامة علی نجاسة دم الحیض ومع ذلك استعمل فی غسله لفظ النضح والمراد به الغسل قطعا ولذا قال السادة الحنفیة ان المراد بالنضح فی قوله صلی اللہ علیه وسلم ینضح بول الغلام هو الغسل الخفیف لامجرد الرش ۔

## باب اعتکاف المستحاضة

ای فی بیان جواز الاعتکاف للمستحاضة فی المسجد عند الامن من تلویث المسجد ولم یأمرهن النبی صلی اللہ علیه وسلم بالاعتکاف فی المسجد ابتداء ولم یرغبهن فی ذلك اصلا ولکن لما فعلن ذلك بانفسهن لم ینههن عنه صریحا واشار الی کراهته بقوله آلبر تردن فهو اباحة مع الکراهة لحضورهن فی الجماعة فالسکوت علی اعتکافهن من باب الاغماض والمسامحة فقط



## باب هل تصلی المرأة فی ثوب حاضت فیه

ای بعد غسل ما اصابه من الدم وقبله وکان ممایخفی عنه غرض الباب اثبات جواز ذلك لمکان اعتیاد النساء قبل الاسلام بتبدیل الثیاب بعد انقطاع الحیض ولکن بدون ذلك واجبار علی انفسهن

کذا فی الرسالة۔

---

علـه استحاضہ روان شدن خون است از فرج زن در غیرایام حیض و آن خون از دهم نمی براید بلکہ از رگے کہ نزدیک برحم است و آنرا عاذل می گویند کذا فی تیسیر القاری صـ۱۲۰ ج۱ للشیخ نور الحق الدهلوی ۔

## باب الطيب[1] للمرأة عند غسلها من المحيض

اى فى بيان استحباب استعمال الطيب عند الغسل من الحيض للمرأة الغير المحرمة المراد بالترجمة ان تطيب المرأة عند الغسل من الحيض متأكد بحيث انه رخص للحادة التى حرم عليها استعمال الطيب فى شئ منه مخصوص (فتح البارى) والحاصل ان التطيب عند غسل الحيض سنة مطلوبة۔

## باب دلك المرأة نفسها اذا تطهرت من المحيض الخ

اى بيان استحباب دلك المرأة بدنها عند اغتسالها من المحيض واستعمال خرقة مُطَيَّبَةٍ بمسك او طيب آخر لازالة الرائحة الكريهة والدلك مذكور فى طريق مسلم ولم يخرجه المصنف لانه ليس على شرطه وبهذا يظهر المطابقة بين الحديث والترجمة والله اعلم۔ والمقصود بهذا الباب بيان كيفية الغسل من المحيض والغرض من ذكر الفرصة الممسكة الاشارة الى المبالغة فى ازالة النتن والدلك طريق من طرقها قوله فامرها كيف تغتسل قال خذى فرصة من مسك فتطهرى بها اى تنظفى بها ولما كانت حقيقة الاغتسال معلومة لكل احد وكان السؤال عن القدر الزائد فى هذه الطهارة المخصوصة ارشدها الى الامر الزائد المخصوص بطهارة الحيض والله اعلم۔

## باب غُسل المحيض

بضم الغين والمحيض بمعنى الحيض۔ وبفتح الغين والمحيض بمعنى مكان الحيض (ت) اى غسل دم الحيض يعنى ان غسل المرأة من الحيض كغسلها من الجنابة سواء غير انه يزيد على ذلك استعمال الطيب (مجمع البحرين۔ وعمدة القارى) قوله توضئى بها المراد به معناه اللغوى اى تنظفى وتطهرى (ك) بها اى بالفرضة الممسكة۔

## باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض

اى فى بيان استحباب الامتشاط اى تسريح شعر رأسها عند غسل الحيض فانه لما ثبت بالحديث الامر بالامتشاط عند غسل الاحرام فعند غسل الحيض بالطريق الاولى لان المقصود منه التنظيف (ع)

[1] اى در بيان استعمال خوشبو مرزن را نزد غسل وے از حيض۔ شيخ الاسلام ص ۳۲۳ ج ۱۔

## باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض

يعني هل هو واجب ام لا والظاهر من الحديث الوجوب وانما سقط عن المرأة في غسل الجنابة لكثرة الابتلاء ولزوم الحرج كذا في الرسالة ووجوب النقض هو مذهب احمد والجمهور على الاستحباب التاكيدي ومطابقة الحديث بالترجمة من حيث انه لما ثبت نقض الشعر عند غسل الاحرام ثبت عند غسل المحيض بالطريق الاولى۔

## باب قول الله عز وجل مخلقة وغير مخلقة

اي باب في بيان تفسير قوله تعالى مخلقة وغير مخلقة فاراد البخاري تفسير هذا اللفظ من القرآن الكريم وورد الحديث لان فيه ذكر المضغة والمضغة مخلقة وغير مخلقة وغرض البخاري من وضع هذا الباب الاشارة الى ان الحامل لا تحيض لان اشتمال الرحم على الولد يمنع خروج دم الحيض لانه يصير غذاء للجنين وهو قول ابي حنيفة والاوزاعي واحد قولي الشافعي وقال مالك والشافعي في اظهر قوليه انها تحيض فقد اخرج الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وابن جرير وابن ابي حاتم عن ابن مسعود قال النطفة اذا استقرت في الرحم اخذها ملك الارحام بكفه فقال يا رب مخلقة ام غير مخلقة فان قيل غير مخلقة لم تكن نسمة وقذفها الرحم دما وان قيل مخلقة قال يا رب ذكر ام انثى شقي ام سعيد وما الاجل وما الاثر وما الرزق وباي ارض تموت الخبر۔ وهو في حكم المرفوع قال ابن المنير ادخل المؤلف هذه الترجمة في ابواب الحيض لينبه بها على ان دم الحامل ليس بحيض لان الحمل ان تم فالرحم مشغول به وما ينفصل عنه من دم انما هو رشح غذائه او فضلته او نحو ذلك (من دم فاسد لعلة) فليس بحيض وان لم يتم وكانت المضغة غير مخلقة مجها الرحم مضغة مائعة حكمها حكم الولد فكيف يكون حكم الولد

---

عله پرده وصفت مضغه اند در قرآن ومراد از مخلقة ظاهر انچه تام شده خلقت او بعظم ولحم ودمیدن روح ومالا بد آن بدلیل فخلقنا المضغة عظاما الآیة وغیر مخلقة انچه هنوز باین آفرینش پیرایه نیافته وباین اشارت می کند لفظ حدیث که نوشتن این امور در بطن مادر در وقت تام خلقت است وغرض از ایراد این ترجمه در کتاب الحیض چنانکه گفته اند تنبیه است برآنکه خون که ظاهر شود حامله را از مخرج معتاد حیض نیست زیرا که رحم مشغول است درین هنگام بتربیت جنین بخون حیض وانچه نمودار شود گاهے رشحه غذائے جنین وفضله اوست یا ناشی از علت است وبسیارے از آثار واخبار که در ان ظهور حیض مقابل آمده ظهور حمل را ونحو آن شاهد اند برین مدعا

آه شرح الاسلام صـ ۳۲۶ ج ا۔

حيضا انتهى وبالجملة غرض البخاري بهذا الباب تقوية مذهب من يقول ان الحامل لا تحيض وهو قول ابي حنيفة واصحابه والثوري والاوزاعي واحمد بن حنبل. واحتجوا لذلك بما روي عن ابي سعيد الخدري رض ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سبايا اوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة رواه احمد وابو داؤد والحاكم واسناده حسن كذا في التلخيص الحبير ص ٢٣/١٢ فجعل النبي صلى الله عليه وسلم غير ذات الحمل في مقابلة الحامل وجعل استبراءها بالحيض فدل ذلك ان الحيض لا يجتمع مع الحبل وعن علي رض قال ان الله رفع الحيض عن الحبلى وجعل الدم مما تغيض الارحام وعن ابن عباس رض قال ان الله رفع الدم عن الحبلى وجعله رزقا للولد رواهما ابن شاهين وقد اتفق العلماء على ان الاستبراء انما يكون بالحيض فلو اجتمع الحبل مع الحيض لم يكن للاستبراء معنى فان الشرع جعل الحيض علامة لبراءة الرحم فلو امكن الحيض من الحامل لم يبق الحيض امارة للاستبراء فكأنه رفع لباب الاستبراء من الشرع وهو كما ترى والله اعلم.

قوله فاذا اراد الله ان يقضي خلقه اي يتم خلقه وهذا هو المراد بقوله مخلقة وقد علم بالضرورة انه اذا لم يرد خلقه تكون غير مخلقة وهذا وجه مناسبة الحديث للترجمة وقد صرح بذلك في حديث رواه الطبراني باسناد صحيح من حديث ابن مسعود رض قال اذا وقعت النطفة في الرحم بعث الله ملكا فقال يا رب مخلقة او غير مخلقة فان قال غير مخلقة مجها الرحم دما كذا في ارشاد الساري وفيه اشارة الى ان كتابة هذه الامور انما تكون بعد تمام الخلقة. والله اعلم

## باب كيف تهل الحائض بالحج والعمرة

قال الشارح القسطلاني في معناه ليس المراد بالكيفية الصفة بل بيان صحة اهلال الحائض اي بيان جواز ذلك وعندي انه على الظاهر والغرض اثبات صفة الاهلال اذا اهلت الحائض وهي ان يكون اهلالها مقرونا بالغسل وان كان ذلك الغسل في اثناء الحيض وغسل عائشة رض يحتمل ذلك. كذا في الرسالة وغرض الكلام ان الحيض ليس من محظورات الاحرام فيجوز للحائض ان تهل للحج وليست الحائض بممنوعة عن الاحرام والله اعلم.

## باب اقبال المحيض وادباره

اي في بيان حكم اقبال المحيض وحكم ادباره وهو ان حكم الاقبال غير حكم الادبار كما هو ظاهر من الحديث او في بيان كيفية الاقبال والادبار وهل هو بالالوان او باتيان ايام العادة او في بيان ما يعرف به اقبال الحيض وادباره او في بيان

علامة الاقبال والادبار وما يعرف به اقبال الحيض وادباره اعلم انه قد اتفق العلماء على ان اقبال الحيض يعرف بالدفعة من الدم في وقت امكان الحيض واختلفوا في ادباره فقيل يعرف بالجفوف وهو ان يخرج ما يحتشى به جافا وقيل بالقصة البيضاء واليه ميل البخاري رح يعني ان القصة البيضاء علامة لانتهاء الحيض وابتداء الطهر - واعترض على من جعل الجفوف علامة للطهر - بان القطنة قد تخرج جافة في اثناء الحيض فلا يدل ذلك على انقطاع الحيض بخلاف القصة وهي ماء ابيض يدفعه الرحم عند انقطاع الحيض يتبين به نقاء الرحم تشبيها بالجص وهي النورة قال مالك سالت النساء عنه فاذا هو امر معلوم عندهن يعرفنه عند الطهر كذا في فتح الباري وقال الحافظ العيني - وعند اصحابنا الحنفية علامة ادبار الحيض وانقطاعه الزمان والعادة فاذا ضلت عادتها تحرت وان لم يكن لها ظن اخذت بالاقل فالزمان والعادة هو الفيصل بينهما عند ابي حنيفة واصحابه واما عند الشافعي واصحابه فاختلاف الالوان هو الفيصل وبه قال مالك واحمد كذا في باب غسل الدم من عمدة القاري ص ۹۰۵/۱۲ فاقبال الحيض وادباره عند الامام الشافعي بالصفة اى بصفة الدم فان كان اسود فهو حيض والا فهو استحاضة وعند السادة الحنفية اقبال الحيض وادباره بالعادة اى باتيان وقتها المعتاد للحيض وذهابه لا بصفة الدم ويؤيده النظر الصحيح على سائر الاحداث فان الوانها غير معتبرة كالغائط والبول وانما الاحكام في انفسها لا لالوانها وقوله تعالى في دم الحيض قل هو اذى فلفظ الاذى لا يختص بلون دون لون واعلم ان مسئلة اعتبار الحيضة والاستحاضة باعتبار اختلاف الالوان تسمى مسئلة التمييز بالالوان وهذا مذهب الامام الشافعي - وعند الامام ابي حنيفة الالوان كلها طمث وحيض سوى البياض وظاهر صنيع البخاري في هذا الباب يدل على انه اختار مذهب ابي حنيفة انه لاعبرة للالوان وانما العبرة بالعادة والايام فان قول ام المؤمنين لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء صريح في ان الالوان كلها حيض سوى البياض والله اعلم -

## وحقيقة المسئلة

انه لا بد من الفرق بين دم الحيض والاستحاضة لاختلاف احكامهما من ترك الصلاة والصيام والطواف بالبيت واللبث في المسجد فاختلف الفقهاء في المستحاضة اذا تمادى بها الدم متى يكون حكمها حكم الحائض كما اختلفوا في الحائض اذا تمادى بها الدم متى يكون حكمها حكم المستحاضة فلا بد حينئذ من تمييز الحيضة عن غيرها ليتميز احكامهما فهو اما باللون او بالعادة المعروفة عندها فقال ابو حنيفة تقعد ايام عادتها ان كانت لها عادة وان كانت مبتدأة قعدت اكثر الحيض وذلك عنده عشرة ايام وما زاد على ذلك فهو استحاضة - ولا اعتبار بالتمييز عنده وقال مالك في المشهور عنه انه لا اعتبار بالعادة وانما الاعتبار بالتمييز فاذا كانت

مميزة ردت الى التمييز والا لم تحض اصلا وتصلي ابدا هذا في الشهر الثاني والثالث واما في الشهر الاول ففيه روايتان اشهرهما انها تمكث اكثر الحيض وقال الشافعي تعمل على التمييز ان كانت من اهل التمييز وان كانت من اهل العادة عملت على العادة وان كانت من اهلهما معا فله في ذلك قولان احدهما تعمل على التمييز والثاني على العادة والمراد بالمميزة هي التي تميز بين الدمين اي التي تفرق بين دم الحيض والاستحاضة باللون والقوام والريح فان دم الحيض اسود ثخين ودم الاستحاضة رقيق احمر لا نتن له وبالجملة ان الشافعي رح اعتبر التمييز بامرين بلون الدم وبالعادة ورتب بينهما حيث قال اذا اجتمع الامران التمييز والعادة بان كانت لها عادة وتمييز قدم التمييز وان لم تكن مميزة ردت الى عادتها وهو الصحيح من مذهب مالك رح وقال احمد ان كان لها عادة وتمييز ردت الى العادة لان عدمتها ردت الى التمييز فان عدمتهما ففيه روايتان احدهما تمكث اقل الحيض والثانية ترد الى غالب عادة النساء وهو ست او سبع فالامام احمد قدم العادة على التمييز على عكس ما ذهب اليه الامام الشافعي ۔ قوله لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء[۵] قيل هذا كناية عن خروج القطنة التي تحتشي بها المرأة جافة كانها جصة لا تخالطها صفرة والمعنى ان عائشة الصديقة رض جعلت لهن علامة الطهارة عن الحيض رؤيتهن القطنة شبيهة بالجصة وقيل القصة شئ كالخيط الابيض يخرج من قبل النساء بعد انقطاع الدم فيكون علامة لطهرهن وعلى هذا الكلام على الحقيقة ليس فيها

---

[۴] قال محدث الهند الشاه ولي الله الدهلوي رح في شرحه الفارسي على المؤطا صفحه ۱۲ ظاهر مذهب شافعي آنست كه استحاضه را از حيض بدو چيز ميتوان شناخت يكے عادت دوم تميز لون اما عادت پس بدليل حديث ام سلمه لتنظر عدد الايام والليالي واما تميز لون فلقوله صلى الله عليه وسلم فانه دم اسود يعرف ولفظ اذا اقبلت الحيضة فاترك الصلوة هر دو را محتمل است پس ائمه زن را عادت وتميز هر دو متحقق باشد تميز متقدم است ور اعتبار والا رجوع الى العادة وابو حنيفة مى گويد كه بهر تقدير مستحاضه را بعادت رد بايد كرد والله اعلم كذا في المصفى صفحه ۱۲ [۵] بودند زنان كه مى فرستادند بسوئے عائشه بظرفي يا جامه پارهٔ كه در آن لته بودے كه در وے زردي بود از اثر خون حيض كه بعد نهادن آن در فرج براے امتحان وتحقيق طهر مى فرستادند پس مى گفت عائشه در جواب شتابي نكنيد بدين زردي تا آنكه ببيند لته را سپيد سفيد كه در ان اثر زردي ونحو آن نباشد وكلام محمول بر استعاره ومعنى تشبيه است وبعضے تفسير كنند باب سفيد كه دفع مى كند آنرا رحم نزد انقطاع حيض ومرويست از مالك كه پرسيدم زنان را از تفسير آن پس ظاهر شد كه آن چيز نيست معلوم نزد اينها كه مى بينند آن را نزد طهر وبرين تقدير كلام بے تجوز درست باشد

شيخ الاسلام صفحه ۳۲۸ ج ۱۔

كناية ولا استعارة تريد بذلك الطهر من الحيضة يعني افتت عائشة للمستفتيات عن وقت الطهارة عن الحيض بانها ما دامت الصفرة باقية ليست طاهرة بل لا بد من رؤيتهن القطنة شبيهة بالجصة نقية صافية رلت) قوله وبلغ ابنة زيد بن ثابت ان نساءً يدعون بالمصابيح من جوف الليل ينظرن الى الطهر اي الى ما يدل على الطهر من القطنة (لت) -

قوله فقالت ما كان النساء يصنعن هذا وعابت عليهن وانما عابت عليهن ذلك مع ان فيه حرصا على الطاعة وتحري بالعبادة لتصلين العشاء في وقتها ان كان الدم قد انقطع - لانه تكلف وتعمق لم يكن مثل هذا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم اذ ربما يكون في آخر ايام الحيض ان المرأة ترى الطهر ساعة ثم يرجع الدم وهو كله حيض فلا يحكم بالطهر ما لم يغلب على الظن ان الدم قد انقطع بالكلية ولا يعود بعد ذلك مثل المريض ينتقل من المرض الى الصحة تدريجا ولا يحكم بوجوب الصوم عليه الا اذا غلب على الظن انه حصلت له القوة على الصوم ويحتمل ان يكون العيب لكون الليل لا يتبين به البياض الخالص من غيره فيحسبن انهن طهرن وليس كذلك فيصلين قبل الطهر كذا في التعليق المحمود صـ٨ وشرح القسطلاني صـ٢٢٩ ج ٢ -

وقال كثير من اهل العلم انما عابت ذلك لتكلفهن فيما لا يلزم عليهن اذ لا يلزم عليهن تفحص الطهر والنظر فيه الا اذا قمن لصلوة الصبح وفيه نظر لانه يجب النظر والفحص في الليل بالاتفاق ليصلين العشاء ان وجدن الطهر في وقتها والوجه ان يقال وجه العيب النظر والفحص في وسط الليل وانما يلزم التفحص عن الطهر في آخر الليل اذا بقي من الليل قدر ما يمكن فيه الغسل واداء الصلاة والى ذلك يشير لفظ جوف الليل وان تنزلنا عن ذلك فعندي الكلام وجهان آخران احدهما انه كان مقصودهن من النظر في جوف الليل التفحص عن لون الدم ومعرفة صفرته وكدرته ليحكمن بالطهر ان كان اصفر فالعيب في الحقيقة متعلق بالغاء الصفرة والكدرة لا بالتفحص والتجسس وقد جاء هذا المعنى عن عائشة الصديقة مصرحا فقد اخرج الدارمي عن عمرة قالت كانت عائشة تنهى النساء ان ينظرن ليلا في المحيض وتقول انه قد يكون الصفرة والكدرة والثاني انهن

---

علہ ارادہ دارد عائشہ ازین کلام بیان طہر را از حیض کہ حاصلش دیدن سفیدی خالص است وہمین است مذہب امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی - شیخ الاسلام صـ ٣٢٨/١ج علہ و خبر رسید دختر زید بن ثابت را کہ جمع زنان میطلبند چراغہا در میان شب و می نگرند سوئے طہر کہ حاصل شدہ یا نہ سوئے کرسف رنگ آن شیخ الاسلام صـ ٣٢٨/١ج علہ پس گفت دختر زید بن ثابت نبودند زنان صحابہ کہ میکردند این را وعیب گرفت برین زنان کہ مدار تحقیق برین نہید از انکہ در وقت شب اگرچہ چراغ باشد مشخص نمیشود در ان رنگ آب تیسیر القاری صـ ١٢٥/١ج و شیخ الاسلام می فرماید و عیب کرد برایشان این را بجہت بودن ان تکلف بے فائدہ زیرا چہ تمیز نمی شود بچراغ سفیدی خالص از نیم رنگ صـ ٣٢٨ ج ١ -

كن ينظرن الى القطنة ليقضين صلاة العشاء فردت عليهن وعابت وانما عابت عليهن لان قضاء العشاء غير لازم عندها في مثل هذه الصورة وهو قول سعيد بن جبير وقال ابن حنيفة يلزمها قضاء صلاة العشاء ان طهرت في آخر وقتها وعند الشافعي يلزمها قضاء المغرب والعشاء كليتهما والله اعلم كذا في المسوى والمصفى للشاه ولى الله الدهلوى ص١٢/٦٦ وقال صاحب التلويح يشبه ان يكون ما بلغ ابنة زيد عن النساء كان في ايام الصوم لينظرن الطهر بنية الصوم لان الصلاة لا تحتاج لذلك لان وجوبها عليهن انما يكون بعد طلوع الفجر كذا في عمدة القاري ص١٢٩ ج ٢ - وقال شيخنا السيد الانور وجه العيب عندي التعمق والتكلف الزائد على قدر الحاجة فان الشرع لم يكلفهن بهذا التضييق والتفحص بهذه الدرجة وانما كان يكفي لهن الاكتفاء ببلة الكرسف اذا كانت عادتهن معلومة لهن فاذا وضعن الكرسف ثم لم يرين عليها اثرا من البلة حين يقمن لصلاة الصبح صلين العشاء ولا اثم عليها بهذا التاخير لعدم التبين لها في الوقت فصارت معذورة من هذه الجهة فان رأين الكرسف عند القيام من النوم مبلولة ملوثة علمن ان انفسهن حائضات قوله ذلك بكسر الكاف عرق بكسر العين يسمى بالعاذل اي ان ذلك دم عرق يسمى بالعاذل وليست بالحيضة بفتح الحاء كما نقله الخطابي عن اكثر المحدثين وقيل بالكسر على ارادة الحالة لكن الفتح هنا اظهر اي الحيض قال وقال النووي هو متعين او قريب من المتعين لانه صلى الله عليه وسلم اراد اثبات الاستحاضة ونفي الحيض فاذا اقبلت الحيضة قال النووي يجوز هنا الكسر والفتح جوازا حسنا اهـ فان كان بالفتح كان المراد بها ايام حيضتك فيكون ردا الى العادة وان كان بالكسر كان المراد بها الحالة التي تكون للحيض من قوة الدم في اللون والقوام فيكون ردا الى التمييز بالالوان والعمل بالتمييز فدعي الصلوة اي اتركيها واذا ادبرت اي تولت ايام عادتك او حالة حيضتك فاغتسلي وصلي اي اغتسلي مرة واحدة واشتغلي بصلاتك

## فائدة

قد اشتهر في هذه المسئلة عنوانان وسياقان الاول سياق الاقبال والادبار والثاني سياق عدة الايام والليالي اخرجه مالك في المؤطا من حديث ام سلمة. وهذا السياق صريح فيما ذهب اليه السادة الحنفية ان العبرة بايام العادة لا بالالوان والسياق الاول اقرب الى نظر السادة الشافعية فانه يؤمي الى التمييز بالالوان فان لفظ الاقبال والادبار يشير الى ان دم الحيض شئ متميز بنفسه ومغاير لدم الاستحاضة ويؤيده ما جاء في رواية لابي داؤد فانه دم اسود يعرف وائمة الحديث ايضا يفرقون بين السياقين حيث يخطئون الراوي اذا تفرد بذكر احد السياقين مكان السياق الآخر ويفردون لكل عنوان وسياق بابا على حدة وعليه مشى ابو داؤد في

سننه فبوّب مرة بمن قال تدع الصلاة في عدة الايام والليالي۔ ومرةً اخرى۔
باب اذا اقبلت الحيضة تدع الصلاة الخ۔ وبالغ في الفرق بين السياقين حتى ان من
ذكر من الرواة احد السياقين مكان الآخر نسبه الى الوهم ولا يظهر من كلام البخاري
انه راعى هذا الفرق امرلا۔ والذي يظهر من صنيع الرواة انهم لا يفرقون بين
هذين العنوانين حيث يذكرون احدهما مكان الآخر وهو الظاهر من روايات البخاري
قالت السادة الشافعية عنوان الاقبال والادبار يؤيد مسلك الذاهبين الى التمييز
بالالوان فان لفظ الاقبال والادبار يدل على ان دم الحيض متميز بنفسه يعرف اذا
اقبل واذا ادبر فالاحالة على الادبار مشعر بان دم الحيض مغاير لدم الاستحاضة
من جهة اللون والصفة كما ورد في رواية ابي داؤد فانه دم اسود يعرف فانه
يدل على ان اعتبار دم الحيض بلونه وقوله يعرف معناه تعرفه النساء باعتبار لونه
وثخانته كما تعرفه باعتبار عادته قلنا ان لفظ الاقبال والادبار وان كان بحسب النظر
الظاهر اقرب الى القول بتمييز الالوان لكنه في الحقيقة يؤول الى ان العبرة للعادة
لان الامام البخاري اخرج حديث الاقبال والادبار في ص۴۷ في باب اذا حاضت في شهر
ثلاث حيض۔ وفيه ولكن دعي الصلاة قدر الايام التي كنت تحيضين فيها۔ فظهر
انها كانت معتادة تعرف الاقبال والادبار بالايام التي كانت تحيض فيها لا بالالوان
واما قوله صلى الله عليه وسلم فانه دم اسود يعرف فان صح فهو محمول على الاغلب
اي ان دم الحيض في غالب الاحوال يكون اسود وليس المراد به ان دم الحيض لا
يكون الا اسود فانه خلاف الواقع اذ قد يكون احمر واصفر كما يدل عليه رواية
الترمذي۔ ولا يخفى عليك ان ارجاع روايات الاقبال والادبار الى عدة الايام
والليالي وقدرها اهون واسهل من العكس فان احاديث عدة الايام والليالي
صريحة واضحة في معناها لا مجال فيها للتاويل وروايات الاقبال والادبار ليست
كذلك بل اذا جمعت جميع طرقها والفاظها ظهر لك انها اقرب الى اعتبار ايام العادة بل
تبيّن لك ان هذا الاختلاف انما هو اختلاف السياقات والعبارات فقط والمعنى واحد
ولما ظن حضرات المحدثين ان سياقات الايام والليالي تخالف سياقات الاقبال والادبار
الدالة على التمييز بالالوان حاولوا اعلال روايات عدة الليالي والايام وليس الامر كذلك
اللهم الا ان يقال انما ارادوا محافظة العنوانات والسياقات بتمامها لئلا يدخل سياق
حديث في سياق حديث آخر ويبقى كل حديث متميزا عن حديث آخر بسياقه وعنوانه رحمة الله تعالى عليهم
اجمعين وعلينا معهم بتطفلهم وببركة نزاب اقدامهم آمين يا ارحم الراحمين۔

## باب لا تقضي الحائض الصلاة

اي لا تؤديها زمن الحيض ولا بعده فالمراد بالقضاء هو مطلق الاداء والمقصود

بیان عدم وجوب الصلاۃ علی الحائض وروی عن السلف انه لیستحب للحائض عند وقت کل صلاۃ ان تتوضأ وتجلس فی مسجد بیتها تسبح وتهلل مقدار اداء الصلاۃ لو کانت طاهرۃ حتی لا تبطل عادتها کذا فی منیۃ المفتی للحنفیۃ وروی ذالک عن عقبۃ بن عامر ومکحول۔ وفی الدرایۃ یکتب لها ثواب احسن صلاۃ کانت تصلی قوله اتجزی احدانا ان کان بفتح التاء فمعناہ اتقضی احدانا صلاتها التی لم تصلها فی زمن الحیض ولفظ صلاتها حینئذ منصوب علی المفعولیۃ ای مفعول تجزی وان کان بضم التاء من الاجزاء فمعناہ اتکفی احدانا الصلاۃ الحاضرۃ اعنی صلاۃ ایام الطهر فقط ولا تحتاج الی قضاء الصلوات التی فاتت زمن الحیض وعلی هذا تکون صلاتها مرفوعۃ علی الفاعلیۃ۔

## باب النوم مع الحائض وهی فی ثیابها

ای فی بیان جواز النوم مع زوجته الحائض والحال انها فی ثیابها المعدۃ للحیض ولعل الغرض بذلک ان الاعتزال المامور به فی قوله تعالی فاعتزلوهن فی المحیض انما هی فی حق الجماع والمباشرۃ لا فی حق النوم والمضاجعۃ مع الحائضۃ کما تفعل الیهود۔

## باب من اتخذ ثیاب الحیض سوی ثیاب الطهر

ای فی بیان مشروعیۃ اتخاذها ای لا بأس باتخاذ ثیاب للحیض علحدۃ سوی الثیاب التی تلبسها فی حالۃ الطهر وتصلی فیها بل هو احسن وازکی واطیب ولیس من الاسراف قوله فاخذت ثیاب حیضتی قال ابن بطال فان قیل هذا الحدیث یعارض قول عائشۃ ما کان لاحدانا الا ثوب واحد تحیض فیه قیل لا تعارض فان حدیث عائشۃ فی بدء الاسلام لقیام الشدۃ والقلۃ قبل الفتوح من الغنائم فلما فتح علیهم اتسعت واتخذ النساء ثیابا للحیض سوی ثیابهن فی اللباس فاخبرت ام سلمۃ رض عن ذالک الوقت (عمدۃ القاری)۔

## باب شهود الحائض العیدین ودعوۃ المسلمین ویعتزلن المصلی

یعنی ان شهود النساء مواطن الخیر والبرکۃ ومجالس العلم مستحسن بشرط ان یکون ذلک الشهود مامونا من الشر والمفسدۃ والخیر خیر مالم یتغیر لونه او طعمه او ریحه باختلاط الشر ای باختلاط الرجال وغیرہ وقال تعالی والرجز فاهجر۔ وقال تعالی ویحرم علیهم الخبائث وقال تعالی وذروا ظاهر الاثم وباطنه قوله وتعتزل الحیض المصلی احترازا عن مخالطۃ الرجال وتنزیها لمکان الخیر عن التلویث بالمعصیۃ والفتنۃ قوله فحدثت عن اختها قیل هی ام عطیۃ وقیل غیرها وعلیه مشی الکرمانی وعلی تقدیر ان تکون ام عطیۃ فلم نقف علی تسمیۃ زوجها ایضا۔

# باب اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض وما یُصدّق النساء فی الحیض والحمل فیما یمکن من الحیض

ای فی بیان حکم المرأة اذا ادعت انها حاضت فی شهر واحد ثلاث حیض فهل تصدّق فیه اشار البخاری الی ان ذلک ممکن وان المرأة تُصَدَّقُ فیه اذا ادعت ذلک فیما یمکن من تکرار الحیض والآیة دالّة علی ان قولها مقبول فیه وجمیع تعالیق الباب دالة علی انه لیس فی الحیض تحدید وانما هو مُفوّض الی قول المرأة لکن فیما یمکن ومحل الاستدلال بحدیث الباب تفویض الایام الیهن من غیر تعیین والله اعلم۔ فان اطلاق الشارع قدر الایام صادق بان یکون فی اشهر ثلاث حیض وانها مُصَدَّقة فی الحیض وقدره اعلم ان العلماء اختلفوا فی اقل الحیض واکثره ولم یصح فیه حدیث عن النبی صلی الله علیه وسلم ولذا ذهب مالک الی انه لاحد لاقل الحیض ولا لاقل الطهر الا بما بیّنته النساء ولعله غرض البخاری یشیر الی انه لاحد لاقل الحیض واکثره لکن فیما یمکن کما فوّض النبی صلی الله علیه وسلم الامر الی فاطمة واقل ایام الحیض عند الشافعی واحمد یوم ولیلة وعند ابی حنیفة رح ثلاثة ایام۔ واما اکثر الحیض فعند ابی حنیفة عشرة ایام وعند مالک والشافعی واحمد اکثر الحیض خمسة عشر یوما واحتج سادتنا الحنفیة فی ذلک بقوله صلی الله علیه وسلم اقل الحیض ثلاث واکثره عشر وقد روی هذا الحدیث عن عبد الله بن مسعود وابی امامة وابی سعید الخدری ومعاذ بن جبل وواثلة بن الاسقع وانس بن مالک وعائشة رضی الله عنهم ومن اراد الوقوف علی تخاریجها فلیراجع نصب الرایة للحافظ الزیلعی وعمدة القاری ص۳۰۹ ج ۲۔ للحافظ العینی وقد جاء هذا الحدیث من طرق مختلفة کلها ضعیف لکن یحصل بالمجموع قوة۔ ولیس فی الباب حدیث غیره حتی یُؤخذ به ویرجح هو علی هذا والعمل به اولی من العمل بالبلاغات والحکایات المرویة عن نساء مجهولات ومع هذا لا نکتفی بذلک بل نقول ما ذهبنا الیه ثابت بالآثار المنقولة عن الصحابة فی هذا الباب راجع لذلک عمدة القاری واخرج الترمذی فی کتاب الایمان ص۹۶۔ عن ابی هریرة مرفوعا ما رایت من ناقصات عقل ودین اغلب لذوی الالباب وذوی الرأی منکن قالت امرأة منهن وما نقصان عقلها ودینها قال شهادة امرأتین منکن بشهادة رجل ونقصان دینکن الحیضة تمکث احداکن الثلاث والاربع لا تصلی ففی هذا الحدیث اشارة الی ان اقل ما تمکث الحائض ثلاث فهذه عدة احادیث عن النبی صلی الله علیه وسلم بطرق متعددة ترفع الضعیف الی الحسن والمقدرات الشرعیة مما لا یدرک بالرأی فالموقوف فیها فی حکم المرفوع بل تسکن النفس ویطمئن بکثرة ما جاء فیه عن الصحابة والتابعین ولم یعلم فی خلافه حدیث حسن ولا ضعیف فینبغی ان یتمسک به ویعض علیه بالنواجذ وکیف وهو مذهب جمهور الصحابة کما صرح به ابن الهمام والله سبحانه اعلم۔

قوله انها حاضت فی شهر ثلاثا صدقت وهو قول احمد وقال ابوحنیفة لا تصدق (المرأة فی انقضاء العدة) فی اقل من شهرین (ای فی اقل من ستین یوما) وقال الثوری وابو یوسف ومحمد لا تصدق فی اقل من تسعة وثلاثین یوما لان اقل الحیض عندهم ثلاثة ایام وقال الشافعی لا تصدق فی اقل من اثنین وثلاثین یوما بان تطلق ویبقی من الطهر لحظة فتحیض یوما ولیلة وتطهر خمسة عشر ثم هکذا (ت) قوله وقال عطاء ای ابن ابی رباح اقراءها جمع قرأ بفتح القاف وضمها والمراد اقراءها فی زمن العدة ما کانت ای قبل العدة ای تصدق عند موافقة عادتها کیف کانت (ت) وقال الکرمانی معناه اقراءها فی زمن العدة ما کانت قبل العدة ای لو ادعت فی زمان الاعتداد اقراء معدودة فی مدة معینة کفی شهر مثلا وان کانت معتادة بما ادعتها فذاک (ت)

قوله وقال عطاء ایضا الحیض یوم الی خمسة عشر اشار بذلک الی ان اقل الحیض عنده یوم مع لیلته وان اکثره خمسة عشر یوما بلیالیها (ت) وهو مذهب الامام الشافعی وعند الحنفیة اقل الحیض ثلاثة ایام واکثره عشرة ایام کما تقدم تفصیله

قوله سألت ابن سیرین عن المرأة تری الدم بعد قرئها بضم القاف وفتحها ای بعد طهرها لا حیضها بقرینة لفظ الدم بخمسة ایام فهل یمکن ان یعد هذا الدم حیضا جدیدا ام لا وهل یحتمل ان تکون هذه الخمسة الایام اقل الطهر ام لا قال النساء اعلم بذلک یعنی ان قلن انها حیض قبل هذا ما قاله الکرمانی ورده غیره بان ابن سیرین انما ذکر ذلک فی امرأة سألته عمن تحیض خمسة ایام ثم رأت دما زائدا علیها کیف یکون حکم الزائد فقال هی اعلم بذلک یعنی التمییز بین الدمین راجع الیها فیکون المرئی فی ایام عادتها حیضا وما زاد علی ذلک استحاضة فلیس المراد بعد قرئها بعد طهرها بل بعد حیضها (ت) وهکذا قال الحافظ العینی حیث قال۔ قال الکرمانی قوله بعد قرئها ای بعد طهرها لا بعد حیضها بقرینة لفظ الدم والغرض منه ان اقل الطهر هل یحتمل ان یکون خمسة ایام ام لا قلت لیس المعنی هکذا وانما المعنی ان ابن سیرین سئل عن امرأة کان لها حیض معتاد ثم رأت بعد ایام عادتها خمسة ایام اقل او اکثر فکیف یکون حکم هذه الزیادة فقال ابن سیرین هی اعلم بذلک یعنی التمییز بین الدمین راجع الیها فیکون المرئی فی ایام عادتها حیضا وما زاد علی ذلک استحاضة ولیس المراد من قوله بعد قرئها ای طهرها کما قال الکرمانی بل المراد بعد حیضها المعتاد کما ذکر ذلک فی عمدة القاری ص۳۹ ج ۲۔

---

[1] پرسیدم محمد بن سیرین را از حکم زنے کہ بہ بیند خون را بعد از حیض خود بہ پنجروز یعنی این خون از حیض جدید دا این پنجروز اقل طہر تواند شد یا نہ قال النساء اعلم بذلک گفت ابن سیرین زنان دانا ترند بآن۔ شیخ الاسلام ص $\frac{۳۳۲}{۱۲}$ اگر گویند کہ حیض است قبول باید کرد تیسیر القاری ص۱۲۷ ج ۱۔

قوله دعى الصلاة قدر الايام التى كنت تحيضين فيها وجه دلالته على الترجمة ابهام قدر الايام وعدم تعيين الشارع ذلك وهو محتمل على ان يكون فى الشهر ثلاث حيض وكونها مصدقة فى الحيض وقدره لانه فوض اليها ذلك)

## باب الصفرة والكدرة فى غير ايام الحيض

اى فى بيان الصفرة والكدرة اللتين تراهما المرأة فى غير ايام الحيض يعنى انهما ليستا من الحيض ولا تمنعان الصلاة والصوم قال الحافظ العسقلانى رح يشير بذلك الى الجمع بين حديث المتقدم فى قولها حتى ترين القصة البيضاء وبين حديث ام عطية المذكور فى هذا الباب ان حديث عائشة رض محمول على ما اذا رأت الصفرة والكدرة فى ايام الحيض واما فى غيرها فعلى ما قالته ام عطية رض كذا فى الفتح يعنى ان الكدرة او الصفرة اذا كانت فى ايام الحيض فهى تعد من الحيض كما يدل عليه حديث عائشة واما اذا ظهرت فى غير ايام الحيض فليست من الحيض كما فى حديث ام عطية كنا لا نعد الكدرة والصفرة شيئا العينى كنا لا نعد الكدرة والصفرة فى غير الايام المعتادة شيئا يوجب احكام دم الحيض من منع الصلاة والصوم وقراءة القرآن واما فى ايام الحيض فكنا نعد كلا من الصفرة والكدرة حيضا وذهب بعض اهل العلم الى ان الكدرة والصفرة حيض مطلقا سواء كان فى الايام المعتادة او غيرها وهو قول مالك رح - قال ابن بطال ذهب جمهور العلماء فى معنى الحديث الى ما ذهب اليه البخارى فى ترجمته فقال اكثرهم الصفرة والكدرة حيض فى ايام الحيض خاصة وبعد ايام الحيض ليس بشئ وروى هذا عن على وبه قال الثورى والاوزاعى وابو حنيفة ومحمد والشافعى واحمد واسحاق وقال ابو يوسف ليس قبل الحيض حيض و فى آخر الحيض حيض وقال مالك حيض فى ايام الحيض وغيرها واظن ان حديث ام عطية لم يبلغه كذا فى عمدة القارى

وقال ابن رشد ذهب قوم الى ظاهر حديث ام عطية ولم يروا الصفرة والكدرة شيئا لا فى ايام الحيض ولا فى غيرها ولا باثر الدم بعد انقطاعه لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض فانه دم اسود يعرف ولان الصفرة والكدرة ليست بدم وانما هى من سائر الرطوبات التى ترخيها الرحم ومنهم من رجح حديث عائشة فجعل الصفرة والكدرة حيضا سواء ظهرت فى ايام الحيض او فى غير ايامه مع الدم او بلا دم فان حكم الشئ الواحد ليس يختلف ومن رام الجمع بين الحديثين قال ان حديث عائشة فى ايام الحيض وحديث ام عطية فى غير ايام الحيض كذا فى بداية المجتهد صلـ۴۲ـ وهذا هو غرض البخارى بهذه الترجمة فافهم ذلك واستقم

# باب عرق الاستحاضة

ای باب فی بیان ان دم الاستحاضة دم عرق لیس مثل دم الحیض وحکمہما مختلف قال العلامة القاری۔ حاصلہ ان ھذا الدم لیس من الرحم بل من عرق الفجر وانشق منسال منه وھذا العرق اسمه عاذل وھذا العرق ذمه فی ادنی الرحم فھذا الدم یخرج من عرق فی اقصی الرحم ثم یجتمع فیه ثم ان کان فیه جنین تغذی به ولم یخرج منه شئ وان لم یکن ثمه جنین خرج فی اوقات الصحة علی ما استقر له من العادة وھذه من عرق فی ادناه کذا فی المرقاة صـ۳۷۹ ج۱ قوله فامرھا ان تغتسل یحتمل ان یکون امرھا بالغسل لکل صلاة او امرھا بالغسل فی الجملة وفی روایة ابی داؤد فامرھا بالغسل لکل صلاة فکانت تغتسل لکل صلاة امتثالا للامر واحتیاطا وتنظیفا من الدم والا فالامر لا یقتضی التکرار۔

# باب المرأة تحیض بعد الافاضة

ای فی بیان حکم المرأة التی تحیض بعد طواف الافاضة (ای بعد الرجوع من عرفات وطواف الزیارة) وھی التی تسمی ایضا طواف الزیارة وھی من ارکان الحج یعنی ھل تنفر وتترک طواف الوداع فالجواب نعم تترک وتنفر۔ (ع) ای یجوز لها ترک طواف الوداع لاجل الحیض

# باب اذا رأت المستحاضة الطهر[1]

ای انقطاع الحیض لا انقطاع الدم اذ الکلام فی المستحاضة حال قیام الاستحاضة وھی التی لا ینقطع دمها وکون الطهر بھذا المعنی ساعة باعتبار معرفتها دم الحیض ودم الاستحاضة قاله السندی ویؤیده ما قال التیمی مراد البخاری بقوله فی الترجمة اذا رأت الطهر اذا اقبل دم الاستحاضة الذی ھو دم العرق الذی یوجب الغسل والصلاة ومیزته من

---

[1] چون به بیند مستحاضه طهر را بانقطاع خون یا بمرور ایام حیض که معتاد بود۔ گفته است ابن عباس در بینصورت غسل کند و نماز گذارد و اگرچه طهر یک ساعت باشد و بیاید یعنی جماع کند اور اشوہرے او و بیان اباحت است از قول ابن عباس بر خلاف آنچه منقول است از ابراہیم نخعی وحکم وزہری وغیر ایشان از منع وطی وتنبیه کرد بر چه از آن بطریق عقل بقول خود الصلاة اعظم یعنی چه از جماع بطریق اولے است که چون نماز گذارد و جائز باشد او را چه نماز عظیم است ونزدیکی آن در ہنگام عدم طہارت ممتنع در نزد گرود۔ کذا فی شرح شیخ الاسلام طـ۳۳ ج۱۔ در ترجمه حکم مستحاضه گرفته ودر حدیث حکم حیض است گویا اشارت است بآن که حکم انقطاع استحاضه مثل حکم انقطاع حیض است بلکه در ینجا قیاس باولویت است چه استحاضه مطلقا مانع از نماز نبود۔

تیسیر القاری صـ۱۲۸ ج۱

دم حیضہا و هی طهر من الحیض کذا فی شرح الکرمانی و اختارہ الحافظ العسقلانی فی الفتح وذهب الحافظ العینی الی ان المراد بالطهر هو انقطاع الدم والمعنی هذا باب فی بیان ان المستحاضة اذا رأت الطهر بان انقطع دمها تغتسل وتصلی ولو کان ذلک الطهر ساعة وهذا هو المعنی الذی قصدہ البخاری بوضع هذه الترجمة) فان الترجمة قد نص فیها علی الطهر وحقیقته انقطاع الدم وتسمیة دم الاستحاضة طهرا- مجاز لا داعی ولا فائدة کذا فی عمدة القاری صلاح ۲-

والاولی ان یقال ان غرض البخاری بهذه الترجمة الاشارة الی امرین الاول انه لا تحدید فی اقل الطهر واورد لذلک اثر ابن عباس فانه یدل علی ان اقل الطهر عنده ساعة وعند الجمهور الفقهاء اقل الطهر خمسة عشر یوما والثانی انه یجوز وطی المستحاضة کما فی سنن ابی داؤد ان حمنة کانت مستحاضة وکان یاتیها زوجها- وقال ابن عباس الصلاة اعظم من الجماع واشار بذلک الی الرد علی من قال انه لا یاتیها زوجها الا ان یخاف زوجها العنت وضم البخاری الترجمة علی الاستحاضة واورد فیه حدیث الحیض اشارة الی ان حکم انقطاع دم الاستحاضة هو حکم انقطاع دم الحیض

## باب الصلاة علی النفساء وسنتها

ای فی بیان جواز صلاة الجنازة علی النفساء وان کانت هی لا تصلی ولا تصوم لکنها طاهرة العین وفی بیان سنتها ای فی بیان طریقة الصلاة علی النفساء من انه یقوم الامام عند وسطها - وهذا هو الحکم لمطلق المرأة وهو مذهب الامام الشافعی رح فی سنة القیام یقوم الامام للرجل حذاء رأسه وللمرأة عند وسطها والمقصود[1] من ایراد هذه الترجمة فی کتاب الحیض الاشارة الی اتحاد حکم الحائض والنفساء فی طهارة الذات - لان ذاتها لو کانت نجسة لما قام النبی صلی الله علیه وسلم عندها ولفهمها الصلاة علیها فدل ذلک ان حکمها حکم سائر النساء والله اعلم-

## باب

هذا باب بلا ترجمة لانه بمنزلة الفصل عن الباب السابق ذکر فیه حدیث میمونة للاشارة الی ان عین الحائض والنفساء طاهرة وان قرب الحائض واصابة الثوب للحائض لا یضر فی الصلاة تم شرح کتاب الحیض والحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین وعلی آله واصحابه اجمعین -

[1] مقصود از ایراد این ترجمه در کتاب الحیض اشارت باتحاد حکم حائض ونفساء است در طهارت ذات آنها چه اقبال بر نفسا بنماز وایستاده شدن نزد وی بنعت اتصال اگر ذات وے نجس بودے روا نشدی خصوصا جناب مصطفی صلی الله علیه وسلم بلکه حکم آن حکم سائر زنان است در اقبال واتصال بنماز بسوے آن شیخ الاسلام ص ۳۳۶/۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه اجمعين اما بعد فهذه رسالة وجيزة سميتها الافاضة والاستفاضة في الشرح الجملي لاحاديث الحيض والاستحاضة لتكون تكملة لشرح كتاب الحيض. فاقول وبالله التوفيق۔

اعلم ان الكلام في الاحاديث الواردة في هذا الباب بحيث تتفق به الاخبار وتجتمع به الآثار ويطمئن به القلب والفكر وينشرح به الصدر قد استصعبه العلماء الاعلام وخاض فيه اقوام فزلت الاقدام۔ فاني لهذا العبد المستهام ان يقوم في هذا المقام ويلقي قلمه بين الاقلام ولكن لا يخفى على ذوي البصائر والافهام ان رب رمية من غير رام. فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق۔ وبه الاعتصام۔ ان المسائل في هذا الباب كثيرة لكن المهم اللائق بالمقام خمس۔

## المسئلة الاولى في بيان الحيض والاستحاضة والنفاس

اعلم ان الدماء ثلثة دم حيض ودم استحاضة ودم نفاس واصله السيلان فجريان دم المرأة من موضع مخصوص في نوبة معلومة على وجه الصحة حيض۔ واستمراره من غير نوبة على وجه المرض والعلة استحاضة ودم النفاس هي دم الحيض۔ امسكها الله تعالى في الرحم ليرسلها عند الولادة ليزلق به سبيل خروج الولد رفقا بامه فيسهل على المرأة به خروج الولد۔ ولذا اشتركا في منع الصلاة والصيام والقرآن۔

## والمسئلة الثانية في بيان الفرق بين دم الحيض والاستحاضة

اعلم انه لابد من التمييز والفرق بين دم الحيض والاستحاضة فاعتبر الامام ابوحنيفة التمييز بالعادة فقال ترد المستحاضة المعتادة الى عادتها ولا عبرة بالالوان۔ واعتبر الامام الشافعي التمييز بامرين بالعادة وبالالوان اما الاعتبار بالعادة فماخوذ من حديث ام سلمة رض لتنتظر عدد الايام والليالي التي كانت تحيضهن من الشهر الحديث اخرجه مالك في المؤطا وابوداؤد والاعتبار بالالوان ماخوذ من حديث فاطمة بنت ابي جيش اذا كان دم الحيض فانه دم اسود يعرف الحديث فان في هذا الحديث دلالة على انه يعتبر التمييز بصفة الدم فاذا كان متصفا بصفة السود فهو حيض والا فهو استحاضة وفي قوله يعرف اشارة الى ان الفرق بين دم الحيض ودم الاستحاضة يعرفه النساء واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي كما اخرجه البخاري ومسلم[1] فيحتمل الامرين فعند الحنفية اقبال الحيض مجيئ زمانه وادباره انقطاع زمانه وانقضاء ايام عادته وعند السادة الشافعية اقباله ان يكون اسود وادباره ان يتغير الى الصفرة۔ وسنلقي عليك۔

[1] كما ذكره الشاه ولي الله الدهلوي في المصفى منه ۱۔

ان شاء الله تعالى ما هو الراجح من الاحتمالين وما هو المرجوح منهما عندنا. ثم رتب الامام الشافعي بين الامرين فحيث يجتمع لها الامران العادة والتمييز يقدم التمييز بالالوان وان لم يكن لها تمييز ردت الى العادة قال الخطابي في معالم السنن. في قوله صلى الله عليه وسلم فانه دم اسود يعرف دليل على ان الدم اذا تميز كان الحكم له وان كانت لها ايام معلومة فان اعتبار الشئ بذاته وبخاصة صفاته اولى من اعتباره بغيره من الاشياء الخارجة عنه فاذا عدم التمييز فالاعتبار للايام على حديث ام سلمة انتهى ثم ان المخاطب بقوله صلى الله عليه وسلم اذا كان كان دم الحيض فانه دم اسود. الخ انما هي فاطمة بنت ابي جبيش التي هي المخاطبة بقوله صلى الله عليه وسلم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة الحديث فدل ذلك ان المراد باقبال الدم وادباره هو التمييز بصفة الدم. وعند السادة الحنفية معرفة اقبال الحيض وادباره انما هي بمعرفة العادة. وقالوا. المستحاضة اذا استمر بها الدم ان كانت مبتدئة فحيضها عشرة ايام من كل شهر والباقي استحاضة وان كانت معتادة ردت الى عادتها فقبال ايام الحيض في المبتدأة كمال وقتها المقدر وفي المعتادة ايام عادتها في نوبتها واحتجوا بحديث ام سلمة المتقدم ذكره. وهو قوله صلى الله عليه وسلم لتنظر عدد الايام والليالي. الحديث والاستدلال مبني على قاعدة اصولية. وهي ما يقال ان ترك الاستفصال في قضايا الاحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة عموم الاحوال فلما لم يستفصلها النبي صلى الله عليه وسلم عن كونها مميزة اولا. دل ذلك على ان الحكم عام فيهما فعلى هذا ينبغي ان يحمل اقبال الحيضة على وجود الدم في اول ايام العادة وادبارها على انقضاء ايام العادة ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي جبيش فاذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم كما اخرجه البخاري بهذا السياق في باب الاستحاضة ففيه اشارة الى ان اعتبار الاقبال والادبار انما هو باعتبار مقدار ايام العادة والزمان لا بصفات الدم والالوان وكذلك ما اخرجه البخاري في باب اذا حاضت في شهر ثلاث حيض في حديث فاطمة بنت ابي جبيش هذا من قوله صلى الله عليه وسلم ولكن دعي الصلاة قدر الايام التي كنت تحيضين مكان الاقبال والادبار فيه اشارة الى ان اعتبار الاقبال والادبار باعتبار ايام العادة لا بصفات الدم والوانه. واخرج ابن حبان في صحيحه من حديث محمد بن علي ابن الحسن بن شقيق سمعت ابي يقول ثنا ابو حمزة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان فاطمة بنت ابي جبيش اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله اني استحاض الشهر والشهرين فقال ليس ذالك بحيض ولكنه عرق فاذا اقبل الحيض فدعي الصلاة عدد ايامك التي كنت تحيضين فاذا ادبرت فاغتسلي وتوضئ لكل صلوة انتهى كذا في نصب الراية للحافظ الزيلعي ص۲۰۲ ج۱. واسناده صحيح فهذا صريح في ان العبرة للعادة لا للون الدم واحتج ساداتنا الحنفية في الرد الى العادة بما اخرجه مسلم في صحيحه من حديث ام حبيبة بنت جحش. امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي

عموم المقال

والامام ابی داؤد عقد لذلك بابا فی سننه (باب فی المرأة تستحاض ومن قال تدع الصلاة فی عدة الایام التی كانت تحیض) واورد فیها احادیث غالبها صریح فی ان المستحاضة ترجع الی العادة اذا كانت لها عادة ثم عقد بعد ذلك بابا آخر باب من قال اذا اقبلت الحیضة تدع الصلاة واورد فیه احادیث بعضها یدل علی الرد الی العادة وبعضها علی اعتبار التمییز بصفات الدم. فلا یبعد ان یكون الامام ابو داؤد قد عقد هذا الباب للقائلین بتمییز الالوان واشار به الی ان الاقبال والادبار فی الحدیث محمول علی تمییز الالوان. او یكون الغرض مجرد التفنن باعتبار اختلاف سیاقات الحدیث فالترجمة الاولی باعتبار سیاق حدیث ام سلمة وهو حدیث مالك اخرجه فی المؤطا. والترجمة الثانیة باعتبار الاقبال والادبار وهو اشهر سیاق فی هذا الباب فهو سیاق مالك والبخاری ومسلم وكافة المحدثین. والجواب عما احتج به فی تمییز الالوان من قوله صلی الله علیه وسلم اذا كان دم الحیض فانه دم اسود الحدیث ان هذا الحدیث قد تكلم فیه اهل العلم فمنهم من صححه كابن حبان والحاكم ومنهم من ضعفه كابی داؤد وابی حاتم. وقیل ان قوله فانه دم اسود یعرف مدرج فی الحدیث راجع مشكل الآثار ص۳۰۲ ج۳ والمعتصر من المختصر.

وان سلمنا صحته فهو محمول علی الاغلب والاكثر ای فی غالب الاحوال یكون اسود[1] ثم لا دلالة لیس فیه الابیان لون دم الحیض ونحن لا ننكر كون دم الحیض كذلك فانه یكون اسود ولكن قد یكون احمر واصفر وغیر ذلك كما اخرج الترمذی عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا كان دما احمر فدینار وان كان دما اصفر فنصف دینار ودل قول عائشة رض فیما اخرجه البخاری لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء علی ان الصفرة والكدرة فی ایام الحیض حیض وعن ام عطیة كنا لا نعد الكدرة والصفرة تعنی بعد الطهر شیئا. وقال تعالی ویسئلونك عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض والاذی لا یختص بالسواد فاذا امكن ان یكون دم الحیض اسود واحمر واصفر وكذلك دم الاستحاضة امكن ان یكون اسود واصفر وغیره فكیف یمكن ان یناط اعتبار الحیضة والاستحاضة علی لون دكیف وان اللون یختلف باختلاف المزاج وان النفاس لم یعتبر فیه اللون مع انه كالحیض فی الاحكام ویؤیده النظر الصحیح علی سائر الاحداث فان الوانها غیر معتبرة كالغائط والبول وانما الاحكام لها فی انفسها لا بالوانها وقوله صلی الله علیه وسلم اذا كان ذلك اشارة الی الحیض ای اذا وجد الحیض علی حسب عادتك كما نزل علیه روایة اخری فافهم ذلك واستقم.

[1] كما قال الشیخ عبد الحق الدهلوی رح فی اشعة اللمعات حیث قال ـ بدرستی آن می باشد در غالب احوال خون سیاه ـ ۱۲

# المسئلة الثالثة

## فی ذکر سیاقات احادیث الاستحاضة وبیان الفرق بینها

قال الامام احمد بن حنبل رح فی الحیض ثلاثة احادیث حدیثان لیس فی نفسی منهما شئ حدیث عائشة رض فی قصة فاطمة رض وحدیث ام سلمة رض والثالث فی قلبی منه شئ وهو حدیث حمنة قال ابو داؤد وما عدا هذه الثلاثة ففیها اختلاف واضطراب کذا فی شرح الموطا للعلامة الزرقانی وقال الحافظ ابن عبد البر فی باب المتون فی الحدیث الرابع والسبعین لنافع عن سلیمان بن یسار عن ام سلمة رض من کتاب التمهید - قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل رح یقول فی الحیض حدیثان والآخر فی نفسی منه شئ قال ابو داؤد یعنی ان فی الحیض ثلاثة احادیث هی اصول هذا الباب احدها حدیث مالک عن نافع عن سلیمان بن یسار عن ام سلمة رض والآخر حدیث هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة رض والثالث الذی فی قلبه منه شئ هو حدیث حمنة بنت جحش الذی یرویه ابن عقیل قال ابو داؤد وما عدا هذه الثلاثة احادیث ففیها اختلاف واضطراب قال واحادیث عدی بن ثابت والاعمش عن حبیب بن ابی ثابت وحدیث ایوب ابی العلاء فهی کلها ضعیفة لا تصح انتہی کلام ابن عبد البر فی التمهید - وقال فی المغنی وشرحه الکبیر ص۳۱۸ ج۱ وص۳۱۴ ج۱ الحیض علی ثلاثة احادیث حدیث فاطمة وام حبیبة وحمنة وفی روایة حدیث ام سلمة مکان حدیث ام حبیبة رض انتہی کلامه -

## واذا علمت هذا فاعلم

ان الاحادیث التی وردت فی الاستحاضة اشتهرت فیها ثلاث سیاقات وعنوانات

### الاول منها

سیاق عدة اللیالی والایام وهو ما اخرجه مالک عن نافع عن سلیمان بن یسار عن ام سلمة زوج النبی صلی الله علیه وسلم قالت ان امرأة کانت تهراق الدماء علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فاستفتت لها ام سلمة رض رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال لتنظر عدة اللیالی والایام التی کانت تحیضهن من الشهر قبل ان یصیبها الذی اصابها فلتترک الصلاة قدر ذلک من الشهر فاذا خلفت ذلک فلتغتسل ثم لتستثفر بثوب ثم تصلی - قال النووی فی الخلاصة هو حدیث صحیح رواه مالک والشافعی واحمد وابو داؤد والنسائی باسانید علی شرط البخاری ومسلم - انتہی وهذا السیاق صریح فی ان المستحاضة المعتادة ترد لعادتها - میزت ام لا - وافق تمییزها عادتها ام خالفها وهو قول ابی حنیفة وهو مبنی علی ترک الاستفصال فانه صلی الله علیه وسلم لم یسألها هی ممیزة ام لا وترک الاستفصال فی قضایا الاحوال ینزل منزلة العموم فی المقال ومذهب مالک انها ترد لعادتها اذا لم تکن ممیزة والا ردت الی تمییزها وهو اصح قول الشافعی -

## والثانی

سیاق الاقبال والادبار وهو ما روی عن عائشة رض فی قصة فاطمة بنت ابی حبیش اذا اقبلت الحیضة فدعی الصلاة واذا ادبرت فاغسلی عنك الدم وصلی - وهذا السیاق اخرجه مالك والبخاری ومسلم وابو داؤد والترمذی والنسائی قال ابن منده فی صحیحه بعدما اخرجه من طریق مالك هذا اسناد مجمع علی صحته وقال الاصیلی هو اصح حدیث جاء فی المستحاضة -

## والثالث

سیاق ایام الاقراء کما روی عن عائشة رض قالت سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن المستحاضة فقال تدع الصلاة ایام اقرائها ثم تغتسل غسلا واحدا ثم توضأ عند کل صلوة رواه ابن حبان واسناده صحیح کذا فی آثار السنن ص ٢٩ ج ١

## فهذه ثلاث سیاقات

السیاق الاول منها محمول علی المعتادة بالاتفاق کما هو مذهب ابی حنیفة رح وهو السیاق الذی بدأ به مالك فی المؤطا والسیاق الثانی محمول علی الممیزة عند الشافعیة وعلی المعتادة عند الحنفیة لان قوله صلی الله علیه وسلم اذا اقبلت حیضتك روی بالوجهین بفتح الحاء وکسرها ویظهر من کلام الامام البیهقی ان المحدثین یفرقون بین السیاقین حتی انهم ینسبون الوهم الی من یذکر احد العنوانین مکان الآخر - والسیاق الثالث دائر بین المحملین المحتملین ولذا لم یترجم علیه ابوداؤد علحدة بل ادرجه تحت السیاق الاول فلعله عنده اقرب الی مسلك الحنفیة والنسائی ترجم علی هذا السیاق الثالث ایضا فلعله اراد مجرد اتباع اللفظ الماثور وان لم یتخیل المصداق - وبالجملة السیاق الاول والثالث کلاهما للحنفیة وبقی السیاق الثانی فهو بظاهره وان کان اقرب الی الشافعیة لکنه بادنی تأمل یمکن حمله علی المعتادة لان حدیث الاقبال والادبار اخرجه البخاری ص٤٧ فی باب اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض وفیه ولکن دعی الصلاة قدر الایام التی کنت تحیضین فیها فورد فیه لفظ قدر الایام مکان الاقبال والادبار فی جمع سیاق الاقبال والادبار الی سیاق عدة اللیالی والایام وهو سیاق حدیث ام سلمة الذی هو فی حق المعتادة بالاتفاق فاتضح ان اختلاف السیاق مجرد تفنن من الرواة وان المراد من قوله اقبلت وادبرت - ومن قوله قدر الایام التی کنت تحیض فیها واحد لا اختلاف بین السیاقین بحسب المعنی فصارت السیاقات الثلاثة للسادة الحنفیة ولله الحمد والمنة -

# والمسئلة الرابعة

فی مقدار الحیض ۔ اختلف العلماء فی اکثر ایام الحیض واقلها والمذاهب فیه معروفة وقال ابو حنیفة واصحابه اقله ثلثة ایام واکثره عشرة ۔ لقوله صلی الله علیه وسلم اقل الحیض ثلاث واکثره عشر وقد روی نحوا من حدیث ابی امامة ومن حدیث واثلة بن الاسقع ومن حدیث معاذ بن جبل ومن حدیث ابی سعید الخدری ومن حدیث انس بن مالك ومن حدیث عائشة رضی الله تعالی عنهم ومن اراد الوقوف علی تخاریجها واسانیدها فلیراجع نصب الرایة ص۱۹۱ج۱ للحافظ الزیلعی رح وبالجملة فقد روی هذا الحدیث من وجوه عدیدة وطرق مختلفة کلها ضعیفة ولیس فی الباب حدیث غیره حتی یؤخذ به ویرجح هو علی هذا وقال الامام ابو حنیفة واحمد بن حنبل الحدیث الضعیف احب الی من رأی الرجال وروی عن الامام الشافعی فی الجدید ان المرسل یحتج به اذا لم یوجد سواه ۔ قال الحافظ العراقی فی الفیته ۔

کان ابو داؤد اقوی ما وجد ؛ یرویه والضعیف حیث لا یجد
فی الباب غیره فذاك عنده ؛ من رأی اقوی قاله ابن منده

وایضا فقد روی عن انس موقوفا قال ادنی الحیض ثلثة واقصاه عشرة اخرجه الدارقطنی ورجاله ثقات غیر جلد بن ایوب فهو مضعف لکن روی عنه الائمة مثل سفیان الثوری والحمادین وجریر بن حازم کذا فی الاستدراك الحسن ص۳۱ ورواه الدارمی ورجاله رجال مسلم کما فی احیاء السنن ص۱۳۱ج۱ وروی عن عثمان بن العاص رض انه قال الحائض اذا جاوزت عشرة ایام فهی بمنزلة المستحاضة تغتسل وتصلی رواه الدارقطنی قال البیهقی بعد نقله هذا الاثر لا بأس باسناده کما فی الجوهر النقی ۔ کذا فی احیاء السنن ص۳۱ ۔ وقال المحقق ابن الهمام فی الفتح والمقدرات الشرعیة مما لا تدرك بالرأی فالموقوف فیها حکمه الرفع ۔ الخ کما قال الحافظ العراقی ۔

وما اتی عن صاحب بحیث لا ؛ یقال رأیا حکمه الرفع علی
ما قال فی المحصول نحو من اتی ؛ فالحاکم الرفع لهذا اثبتا

# المسئلة الخامسة فی حکم المستحاضة

اعلم ان مجموع ما قیل فی هذه المسئلة اربعة اقوال ۔ الغسل لکل صلاة وثلاث مرات فی الیوم واللیلة ۔ ومرة فی کل یوم ۔ ومرة واحدة فی کل شهر والاول اشق ثم وثم والاجر علی قدر المشقة ۔ وکذا فی المعتصر من المختصر وسبب اختلافهم فی هذه المسئلة هو ورود احادیث مختلفة بحسب الظاهر اختلفت علی اربعة انواع فبعضها یدل علی انها تغتسل لکل صلاة وبعضها علی انها تجمع بین الظهر والعصر بغسل

واحد وكذلك بين المغرب والعشاء وتغتسل للصبح غسلا واحدا۔ وبعضها يدل على انها تغتسل كل يوم مرة۔ وبعضها يدل على انها تغتسل غسلا واحدا عند انقطاع الحيض فقط ثم تتوضأ لكل صلاة۔ ولما اختلفت الاحاديث على اربعة انواع تحصل في المسئلة اربعة اقوال وهذه الاحاديث المختلفة تداورها الامام ابو داؤد وفصلها تفصيلا حسنا وعقد لكل قول بابا على حدة۔ كما هو دأبه۔ قد روى الغسل لكل صلاة عن ابن عمر وابن الزبير وعطاء بن ابي رباح وروى هذا عن علي وابن عباس رض۔ والجمع بين الصلاتين بغسل واحد قد روى ايضا عن علي وابن عباس رض۔ والغسل في كل يوم وليلة مرة واحدة روى عن سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله والحسن وعطاء۔ وعن سعيد بن المسيب رحمة الله تعالى انها تغتسل من ظهر الى ظهر۔ واستبعده مالك فقال اني لاظن حديث ابن المسيب من ظهر الى ظهر انما هو من طهر الى طهر ولكن الوهم دخل فيه۔ ولكن قال في المنتقى شرح الموطا قد بين عبد الكريم الجزري في روايته عن سعيد بن المسيب انه من ظهر الى ظهر فقال تغتسل كل يوم عند صلاة الظهر۔ وعبد الكريم حافظ قال القاضي ابو الوليد ومعنى ذلك عندي انه شرع لها الغسل في كل يوم متجددا للنظافة وذلك الوقت احق بالغسل لما يختص به من الحر وكثرة العرق وظهور الرائحة التي تحتاج المرأة الى ازالتها وخفة الغسل في ذلك الوقت ولذلك شرع غسل الجمعة في ذلك الوقت دون سائر الاوقات (انتهى ما في المنتقى)

وذهب جمهور العلماء من السلف والخلف الى انه لا يجب على المستحاضة الغسل لشئ من الصلاة ولا في وقت من الاوقات الا مرة واحدة في وقت انقطاع حيضها وهو مروى عن علي وابن مسعود وابن عباس وعائشة رض وهو قول عروة بن الزبير وابي سلمة بن عبد الرحمن وابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد رحمة الله تعالى عليهم۔ ومما يدل على ان الغسل ليس بواجب على المستحاضة لكل صلاة قوله صلى الله عليه وسلم انما ذلك عرق وليست بالحيضة" فان دم العرق لا يوجب غسلا۔ ثم ان قوله صلى الله عليه وسلم في حديث فاطمة اغتسلي وصلي ايضا يدل على انه لا يلزمها الغسل لكل صلاة حيث لم يأمرها بتكراره ولو وجب لامر به۔ وايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم علق الغسل بفورتها حيث قال وان قويت فذلك قرينة عدم الوجوب۔ قال الامام الشافعي رح في كتاب الام فان قال قائل هل من دليل غير الخبر قيل نعم قال الله عز وجل ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى الى قوله فاذا تطهرن فدلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الطهر هو الغسل وان الحائض لا تصلي والطاهر تصلي وجعلت المستحاضة في معنى الطاهر في الصلاة فلم يجز ان تكون في معنى طاهر وعليها غسل بلا حادث حيضة وجنابة انتهى كلامه۔ فلما اختلفت ظواهر هذه الاحاديث على اربعة انواع ذهب الفقهاء فيها اربعة مذاهب مذهب الترجيح[1]۔ ومذهب النسخ[2] ومذهب الجمع[3]

والتوفيق - ومذهب التاويل -

## (۱) مذهب الترجيح

فاما من ذهب مذهب الترجيح فقد اخذ بحديث فاطمة بنت ابي جبيش فانه حديث متفق على صحته وليس فيه الامر بالاغتسال لكل صلاة ولا بالجمع بين الصلاتين بغسل واحد وانما فيه اغتسلي وصلي. وهو انما يدل على غسل واحد

## (۲) مذهب النسخ

واما من ذهب مذهب النسخ فقال ان الامر بالاغتسال لكل صلوة منسوخ بما روي عن عائشة ان سهلة ابنة سهيل استحيضت وان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرها بالغسل عند كل صلاة فلما جهدها ذلك امرها ان تجمع بين الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وتغتسل للصبح رواه ابو داؤد ثم قد روي عن عائشة رض ما يدل على غسل واحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي - وهذا هو فتوها التي افتت بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اخرج الطحاوي عن قمير امرأة مسروق عن عائشة رض انها قالت في المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها ثم تغتسل غسلا واحدا وتتوضأ عند كل صلاة. فدل جوابها هذا ان هذا الحكم هو الناسخ للحكمين الآخرين لانه لا يجوز عندنا عليها ان تدع الناسخ وتفتي بالمنسوخ ولولا ذلك سقطت روايتها فوجب القول به ولم يجز خلافه -

## (۳) مذهب الجمع والتوفيق

واما الذين ذهبوا مذهب الجمع فقالوا ان حديث فاطمة ابنة ابي جبيش محمول على التي تعرف ايام الحيض من ايام الاستحاضة وحديث ام حبيبة محمول على التي لا تعرف ذلك فامرت بالطهر في كل وقت احتياطا للصلاة لانها لا يأتي عليها وقت الا احتمل ان تكون فيه حائضا او طاهرا من حيض او مستحاضة فيحتاط لها فتؤمر بالغسل لكل صلاة - وحديث اسماء ابنة عميس محمول على التي لا تتميز لها ايام الحيض من ايام الاستحاضة الا ان دمها غير مستمر بها قد ينقطع عنها في اوقات ويعود في اوقات وهكذا في ايامها كلها فهذه اذا انقطع عنها الدم وجب عليها ان تغتسل وتصلي بذلك الغسل صلاتين

## (۴) مذهب التاويل

واما الذين ذهبوا مذهب التاويل فقالوا الاحاديث التي ورد فيها الامر بالاغتسال لكل صلاة او لكل صلاتين او لكل يوم كلها محمولة على الاستحباب عند جمهور اهل العلم

او على التنظيف او على العلاج والتدبير لتقليل الدم بالتبريد فكان الامر بالاغتسال لكل صلاة او صلاتين من قبيل التدبير لا من قبيل التشريع ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم انعت لك الكرسف فانه يذهب الدم ولما قالت هو اكثر من ذلك قال تلجمي ففي هذا اشارة الى ان هذا الامر من باب العلاج والتدبير لتقليل الدم وجمهور اهل العلم على ان احاديث الغسل لكل صلاة او لكل صلاتين محمولة على الندب والاستحباب ولا يخفى ان الاحاديث المعروفة في هذا الباب ساكتة عن الامر بالغسل لكل صلاة وانما ورد فيها الامر بالوضوء لكل صلاة ولذا قال احمد واسحاق ان اغتسلت لكل فرض فهو احوط. هذا آخر ما اردت ايراده في هذه الرسالة والحمد لله رب العالمين وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وعلى آله واصحابه اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين۔

بسم الله الرحمٰن الرحيم

# كتاب التيمم

اى هذا الكتاب فى بيان احكام التيمم وسبب نزوله لما كان التيمم خلفا عن الماء ذكر الاصل اولا ثم ذكر الخلف عقيبه والتيمم اصله من الامّ وهو القصد سمى به لانه يقصد التراب فيتمسح به وفى الشرع قصد الصعيد الطاهر واستعماله بصفة مخصوصة وهو مسح اليدين والوجه لاستباحة الصلاة وامتثال الامر وهو ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة - وهى فضيلة خصت بها هذه الامة دون غيرها من الامم - (ع) قوله فى بعض اسفاره هى غزوة بنى المصطلق التى وقعت فيها قصة الافك وكانت سنة خمس او ست كما قاله ابن سعد وابن حبان وجزم به ابن عبد البر والصحيح انها سفرة اخرى لما روى الطبرانى عن عائشة رض قالت لما كان من امر عقدى ما كان وقال اهل الافك ما قالوا خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة اخرى فسقط ايضا عقدى حتى حبس الناس على التماسه وطلع الفجر فلقيت من ابى بكر ما شاء وقال يا بنية فى كل سفر تكونين عناء وبلاء ليس مع الناس ماء فانزل الله الرخصة فى التيمم فقال ابو بكر انك ما علمت لمباركة قال البدر العينى اسناده جيد حسن كذا فى عمدة القارى ص $\frac{١٥٣}{٢٢}$ طبع قديم مجلد دوم -

فهذا صريح فى ان آية التيمم نزلت فى سفرة اخرى وقعت بعد سفرة وقعت فيها قصة الافك ويشهد له ايضا ما اخرجه الطحاوى ص $\frac{٦٧}{١٢}$ باسناده عن عائشة رضى الله عنها قالت اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة له حتى اذا كنا بالمعرس قريبا من المدينة نعست من الليل وكانت علىّ قلادة تدعى السمط تبلغ السرة فجعلت انعس فخرجت من عنقى فلما نزلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة الصبح قلت يا رسول الله خرّت قلادتى من عنقى فقال ايها الناس ان امكم قد ضلت قلادتها فابتغوها فابتغاها الناس ولم يكن معهم ماء فاشتغلوا بابتغائها الى ان حضرتهم الصلاة ووجدوا القلادة ولم يقدروا على ماء فمنهم من تيمم الى الكف ومنهم من تيمم الى المنكب وبعضهم على جسده فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزلت اية التيمم ففى هذا الحديث ان نزول آية التيمم كان بعد هذا التيمم المختلف الذى بعضه الى المناكب فعلمنا انهم لم يفعلوا ذلك الا وقد تقدم عندهم اصل التيمم وعلمنا بقوله فانزل الله آية التيمم ان الذى نزل بعد فعلهم هو صفة التيمم اهـ كذا فى شرح معانى الآثار فى باب صفة التيمم ص $\frac{٦٧}{١}$ ج ١ - قوله فانزل الله عز وجل آية التيمم التى بالمائدة وهذا هو المختار عند البخارى وذهب القرطبى وابن كثير الى انها آية النساء لان آية المائدة تسمى آية الوضوء وآية النساء ليس فيها ذكر للوضوء فيتجه تخصيصها بآية التيمم وقال الحافظ العسقلانى رح ظهر للبخارى ما خفى على الناس من ان المراد بها آية المائدة بغير تردد لرواية عمرو بن الحارث اذ صرح فيها بقوله فنزلت يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم

الى الصلاة الآية ولا شك ان هذه آية المائدة ووقع في رواية الاصيلي فلم تجدوا ماء فتيمموا الآية وفي رواية ابي ذر الى قوله يكم ولم يقل منه وزيادتها لكريمة والشبوي وهي تعين آية المائدة دون النساء فان زيادة منه انما هي في آية المائدة لا في آية النساء وايضا ذكر المصنف حديث الباب في تفسير سورة المائدة فهذا يدل على ان المراد بآية التيمم هي آية المائدة ۔

## بيان الفرق بين آية النساء وآية المائدة

قال شيخنا السيد الانور شرح الفرق بين آية النساء وآية المائدة ان آية النساء سبقت لبيان حكم الحدث الاكبر اى لبيان حكم الجنابة ولبيان حكم التيمم من الحدث الاكبر ولم يكونوا يعلمون ان التيمم من الحدث الاصغر فتركوا الصلاة في انتظار الحكم فنزلت آية المائدة لبيان حكم الحدث الاصغر ولبيان ان التيمم من الحدث الاصغر مثل التيمم من الحدث الاكبر فحينئذ انكشفت غمتهم فقاموا وتيمموا وصلوا فعلموا التيمم من الحدث الاكبر من آية النساء وعلموا التيمم من الحدث الاصغر من آية المائدة ۔ قوله نصرت بالرعب مسيرة شهر اى نصرت من الله نصرا خاصا بالقاء الرعب في قلوب الاعداء مسيرة شهر من غير اسباب ظاهرة للقوة والشوكة كما قال تعالى في قصة اجلاء بني النضير وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين ۔ لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله ولم يحصل هذا المعنى لغيره صلى الله عليه وسلم من الانبياء السابقين واما رعب سليمان عليه السلام فكان نظرا الى ظاهر قوة المملكة وشوكتها الخارقة وان كان هذا معجزة له عليه السلام ولكن ما اعطى نبينا صلى الله عليه وسلم من القاء رعبه في قلوب اعدائه بلا اسباب ظاهرة اعظم اعجازا ۔ قوله وجعلت لى الارض مسجدا بخلاف الامم السابقة فانهم كانوا لايصلون الا في كنائسهم ومحاريبهم وجعلت لى الارض طهورا يجوز التيمم به بخلاف الامم السابقة فلم يكن طهارتهم الا بالماء والطهارة بالتيمم فضيلة خصت بهذه الامة قوله وبعثت الى الناس عامة

---

عله قوله نصرت بالرعب مسيرة شهر فتح وظفر داده شده ام بترس كه انداخته شده در دل دشمنان دين بر مسافت يكماه بے اسباب ظاهرانه حشمت وشوكت چنانكه سلاطين جبابره را بود تا آنكه گفته اند اگرچه تنها بے لشكر باشد همچنان است داين معنى هيچكس را از انبياء پيشين حاصل نشده ونانچه سليمان عليه السلام را بود نظر بشوكت مملكت واسباب زائده بود كه آن ثروت وقوت بعد از ان بمقتضائے دعاء او ديگرے را ميسر نگشته وامثال تفيه جلاء بنى نضير وكريمة وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين وآية ديگر لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله تا آخر آية ثانية ذلك بانهم قوم لا يعقلون صريح اند در معنى رعب وذكر سيرة شهر گفته اند باعتبار آنست كه نبود ميان بلد شريف وى وميان هيچ عدو اكثر از ين مسافت كذا في شرح شيخ الاسلام ص۳۳۹ ج ا ۔

قيل ان دعوة سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام كانت الى جميع من في الارض بدليل اهلاكهم واغراقهم جميعا وقال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والجواب على ما قال ابن دقيق العيد ان دعوة الانبياء عامة في حق التوحيد وخاصة في حق الشريعة اه واجيب بان عموم رسالة سيدنا نوح لم يكن في اصل البعثة وانما وقع لاجل الحادث الذي حدث وهو انحصار الخلق في الموجودين معه بهلاك سائر الناس والا فبعثة سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام انما كانت الى قومه خاصة لقوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه واما عموم رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فقد كان في اصل البعثة وقال شيخنا السيد الانور قدس الله سره ان سلمنا عموم بعثة نوح عليه الصلاة والسلام فكان عمومها في عرض الزمان لا في طوله بخلاف نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فان بعثته عامة في عرض الزمان وطوله فانه صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا لجميع من كان على الارض في عصره ولمن سيولد بعده الى يوم القيامة وبعثة سيدنا نوح عليه السلام ان كانت عامة فكانت لاهل زمانه فقط وهذا هو المراد بعرض الزمان فبعثة سيدنا نوح عليه السلام ان كانت عامة لاهل الارض فكان عمومها مقيدا بزمانه او بزمان محدود ومدة معينة وهي ما لم يأت بعده نبي آخر فلم تتجاوز بعثته عن مدة معينة بخلاف بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فانها عامة الى ممر الدهور والاعصار اذ ليس بعده نبي۔ وانما ينزل عيسى بن مريم في آخر الزمان حكما عدلا يحكم بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم لا بالانجيل۔ قوله قال ابو عبد الله قال ابو العالية الصابئين فرقة من اهل الكتاب يقرؤن الزبور وقال النسفي في منظومته ؎

الصابئيات كالكتابيات ✧ في حكم حل العقد والذكاة

وشرحه ان ابا حنيفة يقول انهم يعتقدون نبيا ولهم كتاب فتحل مناكحة نسائهم وتوكل ذبائحهم وقال ابو يوسف ومحمد هم يعتقدون الكواكب فلا تحل مناكحة نسائهم ولا توكل ذبائحهم (كذا في عمدة القاري) وانما اورده البخاري ههنا ليبين الفرق بين الصابئ المراد في هذا الحديث والصابئ المنسوب للطائفة المذكورة (ف)

وسمعت مشائخي رحمهم الله تعالى يقولون ان الصابئين كانت عقيدتهم انه يمكن الوصول الى الله عز وجل بالارواح المدبرة والكواكب ولا حاجة في الوصول الى الله الى النبوة والرسالة وحاصل مذهبهم الاشراك بالله وانكار النبوة والرسالة وهكذا كان مذهب نمرود المردود الذي حاجة سيدنا ابراهيم عليه السلام۔

# باب اذا لم يجد ماء ولا ترابا

اي في بيان انه اذا لم يجد ماء للطهارة ولا ترابا للتيمم بان كان في سفينة لا يصل الى الماء او مسجونا في مكان نجسة ارضه وجداره فما حكمه هل يصلي ام لا فحكمه ان يصلي بغير وضوء ولا تيمم ولا اعادة عليه وهذا مذهب المؤلف رح اي جواز الصلاة وصحتها

بلا وضوء والا التيمم اذا لم يجد ماء ولا ترابا وعند الجمهور يتحرم الصلاة عليه لان الطهارة شرط للصلاة واثبت الامام البخاري رح مسلكه بظاهر الحديث لانه صلى الله عليه وسلم لما شكا القوم اليه لم يأمرهم باعادة الصلاة الا ان فقد التراب للقوم المذكورين كان حكميا لعدم مشروعية التيمم بعد وههنا فقد ان حقيقي وهو في حكم الحكمي في جواز الصلاة وعدم لزوم الاعادة فافهم كذا في الرسالة وقال مالك وابو حنيفة يحرم الصلاة لكونه محدثا وتجب الاعادة (اى القضاء) وعند الشافعي ايضا في الجديد ويندب في القديم والمشهور عن احمد انه لا تجب الاعادة والقضاء واستدل الامام البخاري على وجوب الصلاة لفاقد الطهورين (الماء والتراب) بهذا الحديث ووجه الاستدلال انهم صلوا معتقدين وجوب الصلاة عليهم ولو كانت الصلاة حينئذ ممنوعة لانكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عنه ان الواقعة المذكورة كانت قبل نزول التيمم

## باب التيمم في الحضر اذا لم يجد الماء وخاف فوات الصلاة

اى باب في حكم التيمم اذا لم يجد الماء حسا او شرعا وخاف فوت وقت الصلاة ماذا حكمه جعله مقيد البشرطين خوف خروج الوقت وفقد الماء والجواب محذوف اى يجوز له ان يتيمم ولا يجوز عند ابى حنيفة الا في ثلاث صور للجنازة وللعيد اذا خاف الفوات وللجنب اذا خاف البرد من الاغتسال - كذا في عمدة القاري والحديث الذى اورده في الباب انما يدل على مشروعية التيمم واستحبابه للذكر لا للصلوة ويستحب الوضوء للاذكار عند الحنفية ايضا اذ لا يشترط الطهارة للذكر بالاجماع واما صلوة ابن عمر بمربد النعم بالتيمم فلم تكن في البلد فان مربد النعم موضع قرب المدينة على ميل او ميلين ويجوز التيمم في الحضر عند السادة الحنفية اذا كان الماء بعيدا عنه بميل او ميلين -

## باب المتيمم هل ينفخ في يديه بعد ما يضرب بهما الصعيد

اى باب في بيان ان المتيمم هل ينفخ في يديه بعد اخذ التراب اى يستحب له ذلك اذا تعلق بالاعضاء تراب كثير تحرزا عن المثلة (كذا في الرسالة)

## باب التيمم للوجه والكفين

اى باب في بيان ان التيمم للوجه والكفين بضربة واحدة هو الواجب المجزئ ومذهب المؤلف في هذه المسئلة مثل ما يقول له اصحاب الظواهر وبعض المجتهدين من ان التيمم الواجب المجزئ هو ضربة واحدة للوجه والكفين فقط ولا يلزم المسح الى المرفقين خلافا للجمهور (وعنا ه ان مسح الوجه والكفين كاف في التيمم وما زاد على الكفين ليس بفرض (قلت) لا يبعد ان يكون المراد ان التيمم انما هو للوجه والكفين لا للرأس والرجلين مثل الوضوء فان التيمم لما كان خلفا للوضوء كان مجالا لان يتوهم متوهم ان التيمم ايضا

ف باب ينفخ في يديه بعد ما يضرب بهما الصعيد للتيمم

يكون للاعضاء الاربعة مثل الوضوء فبوّب البخاري لازالة هذا الوهم وصرّح بان التيمم انما هو للوجه والكفين فقط لا يتجاوز هما الى الرأس والرجلين وقال الشاه ولي الله الدهلوي رح قوله انما يكفيه الخ حصر اضافي بالنسبة الى نفي التمرغ وليس معناه اثبات الضربة الواحدة ومسح الكفين فقط بدليل ما ورد في الحديث الصحيح مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم ضرب ضربتين احداهما للوجه والأخرى لليدين الى المرفقين وقال السندي ان هذا الحديث (اي حديث انما يكفيك هكذا) ليس مسوقا لبيان عدد الضربات ولا لبيان تحديد اليد في التيمم وانما هو مسوق لرد ما زعمه عمار رض من ان الجنب يستوعب البدن كله والقصر في قوله انما يكفيك معتبر بالنسبة اليه كما هو القاعدة ان القصر يعتبر بالنظر الى زعم المخاطب فالمعنى انما يكفيك استعمال الصعيد في عضوين وهما الوجه واليد واشار الى اليد بالكف ولا حاجة الى استعماله في تمام البدن وعلى هذا يستدل على عدد الضربات وتحديد اليد بادلة أخر كحديث التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين وغير ذلك فانه حديث صحيح كما نص عليه بعض الحفاظ وهو مسوق لمعرفة عدد الضربات وتحديد اليد فيقدم على غير المسوق لذلك والله اعلم. انتهى. اعلم انه قد جاءت الروايات في صفة التيمم على خمسة انحاء المسح الى الرسغين والمسح الى نصف الساعد والمسح الى المرفقين والمسح الى نصف العضد والمسح الى المناكب والآباط. فاختار الجمهور منها احاديث المسح الى المرفقين لما روي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد وقال الذهبي ايضا اسناده صحيح. ومثله عن ابن عمر مرفوعا رواه الدارقطني. راجع عمدة القاري ص $\frac{١٤٣}{٢٢}$. اعلم ان الله سبحانه وتعالى ذكر الغاية في آية الوضوء. اي صرح بقوله الى المرفقين وسكت عنها من غير تبيان في آية التيمم فمن دأب القرآن الاجمال والسنة تفصله ثم بهذا الاجمال يكون منشأ الاختلاف بين الفقهاء ولكن لا يخرج الفقهاء اصلا عن دائرة السنة بل يدورون فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ان حديث الكفين يحتمل ان يراد به اليد اذ ربما يطلق الكف ويراد به اليد مثل قوله تعالى كباسط كفيه الى الماء اي باسط يديه وقد روي عن عمار بن ياسر قال كنت في القوم حين نزلت الرخصة في المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فضربنا ضربة واحدة للوجه ثم ضربة اخرى لليدين الى المرفقين رواه البزار وقال الحافظ في الدراية ص ٣٦ اسناده حسن.

## باب الصعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه من الماء

اي في بيان ان الصعيد الطاهر هو وضوء المسلم اي في حكم الوضوء يغنيه عن الماء عند عدمه حسا او شرعا غرضه من عقد الباب اثبات ان التراب له حكم الماء عند عدم

وحيث انه فاذا تيمم يصلي به ما شاء من الفرائض والنوافل ما لم يحدث كما هو حكم الماء وهذا مذهب الامام ابي حنيفة وقال الائمة الثلاثة لا يصلي الا فرضا واحدا لانه طهارة ضرورة ومحل الاستشهاد في حديث الباب قوله صلى الله عليه وسلم عليك بالصعيد فانه يكفيك لان الظاهر المتبادر من الكفاية ان يكون له حكم الماء والا كانت الكفاية ناقصة مع ان المطلق ينصرف الى الكامل فتامل كذا في الرسالة وحاصله ان التيمم طهارة مطلقة كالوضوء كما هو مذهب ابي حنيفة لا طهارة ضرورية كما هو مذهب الامام الشافعي فاختار الامام البخاري ان التيمم طهارة مطلقة كما هو مذهب ابي حنيفة والغرض الثاني من هذه الترجمة الاشارة الى انه لا يشترط في التيمم كون التراب منبتا كما هو مذهب ابي حنيفة رح وبالجملة قد اشار البخاري بهذه الترجمة الى مسئلتين اختار فيهما مذهب ابي حنيفة والله اعلم- قوله وقال يحيى بن سعيد لا بأس بالصلاة على السبخة والتيمم بها المقصود بهذا ان السبخة ايضا داخلة تحت الصعيد الطيب بمعنى الطاهر فان المدينة المنورة طابة وطيبة وطاهرة فلا بد ان تكون سبختها ايضا كذلك واشار ايضا الى انه يجوز التيمم بكل ما كان من جنس الارض كما هو مذهب ابي حنيفة رح فافهم ذلك واستقم قوله عن عمران قال كنا في سفر واختلف في تعيين هذا السفر فقيل كان ذلك عند رجوعهم من خيبر كما في مسلم او عند اقباله صلى الله عليه وسلم من الحديبية ليلا كما في ابي داؤد او بطريق تبوك كما في دلائل البيهقي والظاهر انها وقعت في ليلة التعريس وقد اختلف العلماء هل كان ذلك مرة او اكثر اعني نومهم عن صلاة الصبح فجزم الاصيلي بان القصة واحدة وقيل انها متعددة فان بعض الروايات يدل على تعدد القصة والتفصيل في فتح الباري-

وقال شيخنا السيد الانور رح الاظهر عندي انها واقعة لا واقعات متعددة وانما جاء الاختلاف من اختلاف التعبيرات من الرواة والارجح عندي ان هذه الواقعة عند رجوعهم من خيبر

قوله حتى استيقظ بصوته اي بسبب صوته النبي صلى الله عليه وسلم وانما استعمل التكبير لسلوك طريق الادب والجمع بين المصلحتين وخص التكبير لانه اصل الدعاء الى الصلاة ولا يشكل الحديث بخبر ان عيني تنامان ولا ينام قلبي لان القلب انما يدرك الامور المتعلقة به كالالم

عـ۱ قوله حتى استيقظ النبي صلى الله عليه وسلم باید دانست که طلوع وغروب کار چشم است نه دل چون چشم درخواب باشد طلوع وغروب را ادراک نمی شود اگرچه دل بیدار است ونیز با وجہ بیداری دل تواند که در آن وقت حالتے وشهودے دست داده که دران مستغرق مانده واز ما سوائے مشهود از جمیع صور ومعانی ذاہل وغافل گشته چنانکه در بعض احیان در حالت وحی رو میداد پس باعث عدم تنبیه نوم قلب نبوده وباشد که حکمت در وقوع فوت بیان تشریع این حکم است بفعل که آن واقع است در نفس چنانکه در قصه سهو آنحضرت صلی الله علیه وسلم در نماز والله اعلم ۔ شرح شیخ الاسلام فارسی ص۳۴۷ ج۱-

والحدث لا مايتعلق بالعين لانها نائمة والقلب يقظان (ت) فحاصله ان الطلوع والغروب انما يدارك بحاسة البصر لا بالقلب قوله ارتحلوا الوجه فيه ما في صحيح مسلم عن ابي هريرة فان هذا منزل حضر فيه الشيطان وقيل كان ذلك لاجل الغفلة كما في سنن ابي داؤد من حديث ابن مسعود تحولوا عن مكانكم الذي اصابتكم فيه الغفلة (ف ع)

(قلت) وكما ينبغي الارتحال عن مكان الشيطان كذلك ينبغي الارتحال من زمان الشيطان وهو الاولى فارتحاله كان ليخرج عن زمان الشيطان فان الصلاة في وقت الشيطان مكروهة

قوله ونفر نا اي رجالنا خلوف[1] بضم المعجمة جمع خالف اي غائب لان رجال النساء[2] خرجوا للاستقاء وخلفوا النساء او غائبين - وفي نسخة خلوفا بالنصب بكان المقدرة (ت) قوله فافرغ فيه من افواه المزادتين وزاد الطبراني والبيهقي من هذا الوجه فتمضمض في الماء واعاده في افواه المزادتين وبهذه الزيادة تظهر الحكمة في ربط الافواه بعد فتحها وعرف منها ان البركة انما حصلت لاختلاط ريقه المبارك بالماء والحاصل ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ الماء القليل اولا من افواه المزادتين ثم افرغه في الاناء ومضمض فيه ثم اعاده في المزادتين ثم اطلق العزالي واخذ الماء من الافواه السفلى للمزادتين والعزالي جمع العزلاء وهو فم المزادة الاسفل ويؤخذ منه ان الشيء المبارك ينبغي ان لا يفتح فمه - لان النبي صلى الله عليه وسلم اطلق العزالي واوكأ الفم الاعلى للمزادتين

قوله ما رزئنا من مائك شيئا لان النبي صلى الله عليه وسلم ما اخذ من مائها شيئا منه وانما اخذ مما زاده الله تعالى واوجده ببركة ريقه الطاهر المبارك ولم ياخذ من ماء تلك المرأة في الحقيقة وان كان في الظاهر مختلطا وهذا ابدع واغرب في المعجزة - ع

ثم انها كانت حربية ويجوز التصرف في مال اهل الحرب بدون اذنهم ثم انه صلى الله عليه وسلم عوضها مما اخذ من مائها

# باب اذا خاف[3] الجنب على نفسه المرض والموت وخاف العطش تيمم

يعني يجوز التيمم عند خوف المرض او العطش من استعمال الماء مع وجود الماء ولا يشترط له خوف الهلاك والتلف وهو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه وعند الشافعي رح لا يجوز الا عند خوف الهلاك قوله حدثنا بشر بن خالد اخبرنا غندر الخ القصة المذكورة تحت هذا الاسناد مقلوب الترتيب - والترتيب الصحيح لقصة ابي موسى مع ابن مسعود ما حدثه عمر بن حفص

---

[1] گروه مردمان ما پس مانده اند جمع خالف یعنی پس مانده گویا که این جملة اخیر که وآن دو صحابی را تنها پیدا شته نرید ند آب مزادها - شیخ الاسلام ص ٣٤٩ ج ١ - [2] پس ریخت یعنی اگر کیند بریختن آب در میان ظرف از دهنهاے هر دو مشک و بست دهنهاے هر دو را وکشاده دهنهاے پایین را - شیخ الاسلام ص ٣٤٩ ج ١ - یعنی کشاده دهن پایان مشک ١٢ - تیسیر القاری ص ١٣٣ ج ١ -

[3] یعنی تیمم کند با وجود آب -

عن ابيه وحاصله ان ابن مسعود لما انكر التيمم من الجنابة اورد عليه ابو موسى قصة عمر مع عمار فلما اجاب عنه ابن مسعود بقوله الم تر عمر لم يقنع بقول عمار اورد عليه ابو موسى الآية الدالة على التيمم فلم يدر ابن مسعود ما يقول في جواب الآية وسلك مسلك التاويل واظهر مراده فقال لو رخصنا لهم في هذا الخ فظهر ان ابن مسعود لم يكن منكرا للتيمم من الجنابة مطلقا وانما كان ينكره لاجل هذه المصلحة . وظهر ايضا ان الملامسة في الآية عند ابن مسعود محمول على الجماع والا لامكنه ان يقول في الجواب ان المراد من الملامسة هو لمس المرأة دون الجماع والتيمم المذكور في الآية انما هو التيمم من الحدث الاصغر لا من الحدث الاكبر فتسليمه لاحتجاج ابي موسى بالآية على التيمم من الجنابة دليل على ان المراد بالملامسة عنده انما هو الجماع وبهذا يظهر ان التيمم كما هو بدل عن الطهارة الصغرى كذلك هو بدل عن الطهارة الكبرى ايضا وهو قول الجمهور وذهب بعض الى انه بدل عن الطهارة الصغرى فقط لا عن الكبرى وسبب الاختلاف ان من حمل الملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء بمعنى الجماع جعل الخطاب متوجها الى المحدث والجنب جميعا ومن حملها بمعنى اللمس باليد جعل الخطاب مقصورا على المحدث بالحدث الاصغر والتفصيل في بداية المجتهد صـ ۴۹ قوله لم ار عمر قنع بقول عمار وانما لم يقنع عمر بقول عمار مع انه كان حاضرا معه لانه لم يتذكر القصة فارتاب في ذلك ولم يقنع بقوله

## باب التيمم ضربة

غرضه اثبات ما يقول له بعض العلماء خلافا للجمهور فانه يجب عندهم ضربتان اورد فيه ايضا قصة ابي موسى مع ابن مسعود وهي ايضا مقلوبة الترتيب اذ بعد ذكر الآية في التيمم واقرار ابن مسعود بذلك واظهار مراده بالمنع عن التيمم لا معنى لذكر قصة عمر مع عمار رضي الله عنهما والله اعلم .

## باب . حدثنا عبدان انا عبد الله الخ

هذا الباب لا ترجمة له ولا يوجد في النسخ الصحيحة وهو الصحيح فمناسبة حديث الباب بترجمة الباب السابق باعتبار ان قوله عليه الصلاة والسلام عليك بالصعيد فانه يكفيك كما انه عام بالنسبة الى انواع الصعيد كذلك له عموم بالنسبة الى كيفيته فيحتمل ان يكون بضربة او بضربتين فتأمل كذا في الرسالة .

هذا خاتمة شرح كتاب الطهارة اللهم طهرنا من ارجاس معصيتك وادنسها برحمتك يا ارحم الراحمين وادخلنا برحمتك في عبادك آمين يارب العالمين . سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

بسم الله الرحمن الرحيم

# كتاب الصلوٰة

اى هذا كتاب فى بيان احكام الصلاة - لما فرغ عن بيان الطهارة التى هى من شروط الصلاة شرع فى بيان المشروط وهى الصلاة والصلاة هى افضل العبادات واشرف الطاعات واول الواجبات بعد الايمان لانها هَوِيّة خارجية وصورة شخصية وهيئة جسمانية لمعنى الاخلاص والانقياد ولذا صارت عماد الدين -

## بيان معنى الصلاة لغة وشرعا واشتقاقها

الصلاة شرعا هى العبادة المخصوصة واصلها فى اللغة الدعاء والتبرك ومنه قوله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وقوله تعالى وصلوات الرسول وفى الحديث الصائم اذا اكل عنده صلت عليه الملائكة اى دعت له وفى الحديث الآخر اذا دعى احدكم الى طعام فليجب وان كان صائما فليصل اى فليدع لاهل الطعام بالمغفرة والبركة - والدعاء على نوعين دعاء عبادة ودعاء مسألة والعابد داع بالنوعين ولذا قال ابن القيم والصواب ان الدعاء يعم النوعين قال وبهذا تزول الاشكالات الواردة على اسم الصلاة الشرعية هل هى منقولة عن موضوعه فى اللغة فيكون حقيقة شرعية لا مجازا شرعيا فعلى هذا تكون الصلاة باقية على مسماها فى اللغة وهو الدعاء والدعاء دعاء عبادة ودعاء مسئلة والمصلى من حين تكبيره الى سلامه بين دعاء العبادة ودعاء المسألة فهو فى صلاة حقيقة لا مجازا ولا منقولة ولكن خص اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة كسائر الالفاظ التى يخصها اهل اللغة والعرف ببعض مسماها كالدابة والرأس ونحوهما فهذا غاية تخصيص اللفظ وقصره على بعض موضوعه وهذا لا يوجب نقلا ولا خروجا عن موضوعه الاصلى - انتهى - وقيل[2] ان اصلها فى اللغة التعظيم وسميت العبادة المخصوصة صلاة لما فيها من تعظيم الرب تعالى وقيل[3] الصلاة مشتقة من الصلوين تثنية الصلا وذلك لان المصلى يحرك صلويه فى الركوع والسجود وقيل[4] مشتقة من المصلّى فى خيل الحلبة وهو الفرس الثانى من خيل السباق لان رأسه يكون عند صلا الاول ومنه حديث على رض سبق رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلّى ابو بكر وثلّث عمر فالامام هو المجلّى اى الفرس السابق فى سباق العبادة والمقتدى هو الفرس الثانى فى هذه العبادة يصلى بصلاة الامام يركع بركوعه ويسجد بسجوده وهذا هو المختار فى وجه التسمية عند شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور نوّر الله وجهه يوم القيامة ونضّر آمين - وفى[5] عوارف المعارف ما معناه ان اشتقاق الصلاة من الصلى وهو دخول النار والخشبة اذا تعوّجت عرضت على النار فتقوّم وفى العبد اعوجاج لوجود نفسه الامارة بالسوء والمصلى يصيبه من وهج السطوة الالهية والعظمة الربانية ما يزول به اعوجاجه ثم يتحقق معراجه فهو

كالمصلى بالنار ومن اصطلى بنار ومن ال بها اعن حاجبه لا يعرض بالنار ثانية الا تحلة القسم وقيل القول باشتقاق الصلاة من صليت العود على النار بمعنى قومته باطل لان لام الكلمة فى الصلاة واو بدليل الصلوات وفى صليت ياء فكيف يصح الاشتقاق (واجيب) بان اتفاق الحروف الاصلية انما يشترط فى الاشتقاق الصغير دون الكبير والاكبر۔

## بيان الحكمة فى مشروعية الصلاة

اعلم ان الحكمة فى مشروعيتها تحقيق العبودية واداء حق الربوبية والتقرب الى الله عز وجل والفتح لباب رضائه بحمده وثنائه ومناجاته ودعاءه وتكفير خطيئاته واذهاب سيأته بحسناته كما ورد فى الحديث تقول الملائكة عند دخول وقت الصلاة يا بنى آدم قوموا الى نيرانكم التى اوقدتموها فاطفؤها۔ وقد جمع الله سبحانه وتعالى فى الصلاة جميع عبادات الملأ الاعلى والاسفل لمن يعقلها فان الملائكة منهم قيام فى القيام لمن خلفهم۔ لا يلتفتون الى يوم القيامة ومنهم ركع لا يخرون ومنهم سجد لا يرفعون ومنهم قعود لا يقومون فجمع الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم ولامته جميع تلك العبادات فى ركعة واحدة۔

## حكمة اُخرى

وقال تعالى الم تر ان الله يسبح له من فى السموات والارض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه۔ ولا يخفى ان الاشجار والنباتات دائما فى القيام۔ والبهائم كلها فى الركوع والاحجار والجمادات دائما فى القعود وحشرات الارض دائما فى السجود فجمع الله تعالى لهذه الامة فى ركعة واحدة ما فرق على الكائنات من انواع العبادات وقد اجتمع فيها من عبادات ما لم يجتمع فى غيرها من الطهارة والصمت واستقبال القبلة واستفتاح بالتكبير والقراءة فى القيام والتسبيح فى الركوع والدعاء فى السجود فهى مجموع عبادات عديدة۔

## حكمة اخرى

وايضا ان هيئة الصلاة مشتملة على قيام وركوع وسجود ومراتب التعظيم ثلاثة الابتداء والوسط والنهاية فالقيام مبدأها والركوع وسطها والسجود آخرها ونهايتها بقى الجلوس للتشهد فهو تتمة وتكملة لها لان القيام والركوع والسجود كانت لله خالصة وجلوس التشهد مشتمل على الثناء على الله تعالى والصلاة والسلام على الرسول عليه الصلاة والسلام والسلام على عباد الله الصالحين واقرار التوحيد والرسالة فصار الجلوس للتشهد ختام المسك للصلاة جامعا معا لحق الالوهية وحق النبوة وحق الاخوة الايمانية۔

# بيان الحكمة فى السر فى الظهر والعصر والجهر فى العشائين والفجر

قال شيخ مشايخنا واستاذ اساتذتنا مولانا محمد قاسم النانوتوى قدس الله سره. ما حاصله هذا. لا يخفى على اهل العلم ان النهار نور ووجود والليل عدم وظلمة جعل الله الليل لباسًا والنهار معاشا فالنهار مرآة انواره وتجلياته ومظهر جوده وعناياته التى يتفوق بها معاشه وحياته ودينه ودنياه وليس الليل كذلك فكان العبد فى النهار واقف على حاشية بساط القرب الالهى ويعرض حاجاته بحضرة ربه الاكرم باخفاء الخطى ويناجيه سرًّا مراعاة لادب القرب وهذه التجليات والعنايات التى كانت فى النهار تغيب فى الليل فكان العبد فى الليل له نوع بعدٍ عن ربه فيناديه ويجهر فى مناجاته اولًا لان النهار مظهر العظمة والجلال فخشعت فيه الاصوات للرحمٰن ولم نسمع الا همسا والليل مظهر الجمال صار سببا لافاقة العبد عن سكرة الهيبة فانطلق لسانه ثقةً باللطف والافضال وطمعا فى الجود والنوال ومعلومٌ عند اهل العلم ان الجمال ينطق والجلال يخرس فجلال النهار اخرس الداعى واخفى صوته وجمال الليل انطقه ولذا جاء صلاة النهار عجماء او لان النهار يختفى فيه المحبة الكامنة فى القلب لباريه تعالى لاجل شواغل المعاش وتسكن فيه جذبات الحب فان نطق نطق بالتكلف وينبغى للمحب الصادق ان يكون بريئًا من شوائب التكلف والتصنع ويكون قاله تابعًا لحاله واما اذا اقبل الليل فقد ارتفعت الحجب الساترة للحب عن القلب وهاج الشوق والطلب وادبر سلطة الخلق واقبل سلطة الحق وحان له ان يظهر لواعج حبه ويجهر فى مناجاة ربه او لان المحب الغيور لا يحب بحضرة الحبيب ان يجهر بالكلام امام الاغيار وانما ينتظر استتار الاغيار عن الانظار فلما رأى المحب فى النهار كثرة الاغيار وانتشارهم سكت وصمت وصبر ورأى فى الليل ان الاغيار قد غابوا واستتروا وتبدلت الجلوة بالخلوة وغلب الشوق وبهر فنطق وجهر. انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية من مكتوبه الحادى عشر فى الفيوض القاسمية ص۳۷ . وقال القطب القسطلانى قدس الله سره فى مراصد الصلاة ص۱۰۳ الحكمة فى طول القراءة فى الصبح والجهر فيها واختصاصها بركعتين ان المصلى لها ينتقل من نوم طويل وغفلة كبيرة فكانت القراءة طويلة تتكرر على السمع وتستقر فى الذهن فيترقى فهمه للتلاوة ويكثر تدبره لما يسمع منها اولا فاولا وحتى يدرك الصلاة من قصدها من بعد ولتزتفع الملائكة المتعاقبة الى السماء بعمل زكى فيه على النفوس مشقة (واما الجهر) فلان اللسان قد سكن عند النوم والفكرة قد انفصلت بما كان عليها مستوليا ولذلك امر بالذكر والقراءة عند النوم وقد جالت الروح فى عالم الملكوت بما غلب فاقتضت الحكمة ان يخالف بين الفعلين وخصت هذه الصلاة بالجهر ليكون السر تابعا للجهر والجهر شاغلا عن الفكر

ناقلا عن السكون الى الحركة ولان الافعال المحسوسة تدرك اما بالسمع او بالبصر والبصر يتعلق بالنهار والسمع بالليل وهي بصلاة الليل اشبه لاتصالها بآخره فاقتضت الحكمة ان يكون لحكمة تابعة (واما اختصاصها) بركعتين فلانه لما سبق الوتر لصلاة الليل وحصل ختم الصلاة به كالطابع عليه وقع البداية بالشفع وهي مثل الوتر ليقع الختم بالوتر لصلاة النهار بالمغرب فجعل الشارع للصلوات الخمس وترين المغرب لصلاة النهار والوتر لصلاة الليل - (واما الظهر) فانها اول صلاة ظهرت بفعل جبرئيل عليه السلام فسميت بذلك اولانها تفعل وقت الظهيرة وهي شدة الحر وظهوره فكانت سرا لان النهار يقتضي الحركة والبطش والنفس فيه متيقظة ساعية في طلب معاشها فامرت ان تصرف بعض ما هي فيه من يقظتها الى سرها وتعميره بالتلاوة والتدبر وحصر الحركات على هيئة واحدة واختصت بالحصر باربع ليتعرف الناظر مراتب الاعداد فان مراتب الاعداد اربع الآحاد والعشرات والمئين والالوف (وكانت القراءة فيها طويلة) لانها تقام في وقت الاشتغال بطلب المعاش والانفة لها فطولت القراءة فيها حتى يحصل التكفير لما مضى والاسف على ما فات من البطالة والاشتغال بغير ذكر الله تعالى ولان المشركين بمكة كانوا يسبون القرآن عند سماعه فكانت الظهر والعصر سرا حتى لا يسمع المشركون ما يتلى فيهما والنهار هي مظنة اجتماعهم (واما صلاة العصر) فكانت القراءة فيها اقل من الظهر لقرب العهد بالصلاة فيما بين الوقتين واختلف في سنتها فقيل ليس لها سنة وقيل بل سنتها اربع لينتبه فيها من الغفلة السابقة ويحضر في صلاته - (واما صلاة المغرب فكانت ثلاثا والقراءة فيها قصيرة وبعضها سر وبعضها جهر لانها اما وتر فرض الخمس او وتر الصلاة النهارية والاولى انها وتر المجموع من فرض الليل والنهار ولاجل ذلك كانت في الوسط حتى توتر السابق واللاحق وجمع فيها بين السر والجهر حتى تضرب مع كل منهما بنصيب وفتحت بالجهر اشعارا ودلالة على دخول الليل وختمت بالسر ليقع الوتر لما تقدم من فرض النهار بنوعه (واما العشاء) فكانت اربعا والقراءة فيها متوسطة ونصفها المتقدم جهر والآخر سر لتكون من نوع صلاة النهار الرباعية في الليل وبتميز الاول بالجهر للدلالة على انها ليلية والسر فيها تبع والتابع فيها يتأخر عن المتبوع والزمن ليل فكان الجهر اسبق والله اعلم كذا في مراصد الصلاة -

# باب كيف فرضت الصلاة في الاسراء

اي هذا باب في بيان كيفية فرضية الصلاة في ليلة الاسراء اشار به الى ان الاسراء والمعراج

---

علیہ و ایں میل است از مؤلف باآنکہ معراج در شب اسراء بود و دراں اختلاف است چنانکہ در محلش مبین گردد شیخ الاسلام ص۳۵۴ ج۱-

كانا في ليلة واحدة لا كما قيل انهما كانا في ليلتين مختلفتين. وحديث الباب من حيث انه يفيد انها فرضت اولا خمسين ثم تقرر الامر على الخمس يثبت كيفية من كيفياته واما قوله قال ابن عباس حدثني ابو سفيان الخ فمناسبته مع ترجمة الباب باعتبار ان فرضية الصلاة كانت في اول الاسلام حتى بلغت اقصى مراتب الاشتهار وشاعت في بعيد الاقطار فاورد هذا الحديث ههنا بادنى مناسبة بترجمة الباب ليكون بيان نفس فرضية الصلاة تمهيدا وتوطئة لبيان كيفية فرضيتها والا فالحديث لا يدل على كيفية فرضية الصلاة بخلاف حديث ابي ذر الآتي فان دلالته على كيفية فرضية الصلاة ظاهرة.

## فائدة جليلة

فرضت الصلوات الخمس في ليلة المعراج ولكن ثبت بالاحاديث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي من ابتداء البعثة فكانت قبل الاسراء صلاتان صلاة الفجر وصلاة العصر كما قال تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار ثم فرضت صلاة الليل حين نزلت سورة المزمل ثم فرضت الخمس في ليلة الاسراء راجع فيض القدير ص ١٢ في شرح حديث اتاني جبريل في اول ما اوحي الي الخ

قوله ففرج صدري اي شق صدري فان قيل شق الصدر انما وقع وهو صغير فالجواب انه وقع مرتين الثانية عند الاسراء وتجديد التطهير وزاد ابن حجر ثالثة عند البعث كذا لك بغار حراء اخرجه الطيالسي كذا في التوشيح.

قوله مرحبا بالنبي الصالح الصلاح صفة جامعة لجميع الصفات الجميلة كما قال تعالى في حق الانبياء الكرام وكل من الصالحين فان الصلاح ضد الفساد فالمراد بالصلاح هنا الصلاح اللائق لمقام النبوة والمراد بصلاح المؤمن صلاحه المناسب لمقام الايمان وهو طهارة قلب المؤمن من الامور المفسدة لايمانه. وصلاح النبي هو نزاهته عن الامور المخلة في منصب النبوة وحيث ان نبينا صلى الله عليه وسلم هو افضل النبيين والمكلم يكون صلاحه كاملا مطلقا والله اعلم. قوله هذا آدم وهذه الاسودة عن يمينه وشماله نسم بنيه المراد ارواح بني آدم ويحتمل ان يكون هذا باعتبار الظهور والانكشاف فان الجنة عن يمين آدم والنار عن شماله فلعله كان يلتفت تارة الى يمينه فينكشف له ارواح المؤمنين وتارة الى شماله فينكشف له ارواح الكافرين ويحتمل ان يكون هذا على سبيل العرض فكان هذا في وقت العرض على آدم عليه السلام والا ففي الاوقات الأخر في مقاماتهم والمراد بقوله تعالى لا تفتح لهم ابواب السماء عدم الفتح بطريق الاكرام والرحمة والانعام. قوله قال جبريل لخازن السماء اي حارسه وبوابه وبمعنى حوالدار آسمان. افتح اي باب السماء. قوله مر بادريس عليه السلام قال مرحبا بالنبي الصالح والاخ الصالح احتج به من قال ان ادريس عليه السلام لم يكن من آباءه والانقال

بالابن الصالح كما قال آدم و اجيب عنه بانه لا يبعد ان يكون هذا القول عنه على سبيل
التعطف والتادب والنبى افخم لخاتم النبيين وسيد المرسلين وان الانبياء كلهم اخوة -
قوله حتى ظهرت اى علوت لمستوى اى لمصعد اسمع فيه صريف الاقلام اى صوت
ما يكتبه الملائكة من اقضية الله ووحيه وما ينسخونه من اللوح المحفوظ او ماشاء الله
من ذلك ما يكتب قوله فقال جل وعلا هى خمس بحسب الفعل وهى خمسون بحسب
الثواب لا يبدل القول لدى اى القضاء المبرم - وقال شيخنا السيد الانور قدس الله سره
لم يكن هذا نسخا بل كان القاء الامر شيئا فشيئا وايضاح المراد آخرا - والمقصود منه التدريج
فى الالطاف والعنايات ليعلم آخرا انه غاية الغايات ونهاية النهايات ونظيره ما سيأتى فى
فضل السجود من هذا الكتاب المستطاب من قصة آخر اهل النار دخولا الجنة يعطى العهود
والمواثيق ثم ينقضها ويسأل الله عز وجل حتى اذا انتهت به الامانى قال الله عز وجل
لك ذلك ومثله معه وقوله صلى الله عليه وسلم اترضون ان تكونوا ثلث اهل
الجنة اترضون ان تكونوا نصف اهل الجنة اترضون ان تكونوا ثلثى اهل الجنة وقوله
صلى الله عليه وسلم لجابر بعنى بعيرك ثم رد عليه بعيره وثمنه فهذا كله من باب
الملاطفة والتدريج فى العناية لينكشف حقيقة الامر آخرا عند النهاية لا من باب النسخ
فافهم ذلك واستقم - قوله استحييت من ربى وجه استحيائه من ربه مع انه سأل ربه
قبل ذلك تسع مرات) انه لو سأل الرفع بعد الخمس لكان كأنه قد سأل رفع الخمس
بعينها فلذلك استحيى من ان يراجع بعد ذلك ولا سيما سمع من ربه لا يبدل القول لدى اه
(عمدة القارى) فاستحيى صلى الله عليه وسلم فى هذه المرة لانه لو سأل فى هذه المرة
لم يكن سؤالا للتخفيف بل كان سؤالا لرفع التكليف وهذا لا يليق بشان العبودية قوله
حتى انتهى بى الى السدرة المنتهى اى الشجرة التى فى اعلى السموات وسميت بالمنتهى لان علم
الملائكة ينتهى اليها ولم يجاوزها احد الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه ينتهى اليها
ما يهبط من فوقها وما يصعد من تحتها او ينتهى اليها ارواح الشهداء او ارواح المؤمنين فتصلى
عليهم الملائكة المقربون (والله اعلم) قوله حبائل اللؤلؤ المراد به مواضع مرتفعة كحبال
الرمل كانه جمع حبالة والحبالة جمع حبل على غير قياس ولا يظهر مناسبة هذه الجملة
بالجملة الآتية وهى واذا ترابها المسك - يعنى ان تراب ارضها مسك وتلالها وحبالها لؤلؤ
وقيل المراد بالحبائل القلائد والعقود وذهب كثير من الائمة انه تصحيف وانما الصحيح
هو جنابذ بالجيم والنون والذال المعجمة جمع جُنبُذ وهو ما ارتفع من الشئ واستدار
كالقبة كما وقع عند المصنف فى احاديث الانبياء وكذا عند غيره جمع جنبذ معرب

---

۱ تا آنکه بر آمدم به محلے ہموار کہ مى شنودم در آں محل آواز قلمہا کہ ملائکہ املا مى کردند قضایا و احکام
از لوح محفوظ - تیسیر القارى ص ۱۳۸ ج ۱ -

گنبد وهي القبة فهو فارسي معرب اصله گنبد بمعنى القبة۔

# باب وجوب الصلوٰة فى الثياب

اى هذا باب فى بيان وجوب الصلاة فى الثياب والمقصود به بيان ان ستر العورة من شرائط الصلاة وان المراد بالزينة فى قوله تعالىٰ خذوا زينتكم عند كل مسجد اى كل صلاة هو ستر العورة بالثوب مطلقا لا الثياب المزينة المنقشة فان نفس الثوب ايضا زينة للابس وان كان خرقة مرقعة فمن صلى ملتحفا فى ثوب واحد كفاه وذلك لان المقصود هو الستر وهو يحصل بالالتحاف فان بالالتحاف لا تنكشف عورته فى انتقالات الركوع والسجود ولذا قال النبى صلى الله عليه وسلم تزره ولو بشوكة فامره بالزر ليأمن من الوقوع عن بدنه ومن وقوع نظره على عورته حالة الركوع فدل على ان ستر العورة فرض فى الصلاة فالمقصود بقوله ومن صلى ملتحفا فى ثوب واحد وهو من تتمة الترجمة بيان وجوب ستر العورة فى الصلاة باى وجه كان واما ما سيأتى من باب الصلاة فى الثوب ملتحفا به فالمقصود به بيان مشروعية الالتحاف وبيان كيفيته واستدل ايضا بامره صلى الله عليه وسلم ان لا يطوف بالبيت عريان على اشتراط ستر العورة فى الصلاة لانه اذا كان شرطا فى الطواف فاشتراطه فى الصلاة اولى واحرى وايضا ان الطواف فى حكم الصلاة قوله مالم ير فيه اذى اى منيا وفيه دليل على نجاسة المنى وقوله لتلبسها صاحبتها من جلبابها هذا محل الترجمة لما فيه دلالة على وجوب الستر۔

## نكتة

الستر وان كان لاجل الصلاة لكن القرآن خصه بالمسجد حيث قال خذوا زينتكم عند كل مسجد فالوجه فيه ان الصلاة فى نظر القرآن ليست الا فى المسجد واليه يشير قوله تعالىٰ لا يأتون الصلاة الا وهم كسالى فان المراد بالاتيان الحضور فى المسجد۔

## نكتة اخرى

لما ذكر الحق سبحانه قصة سيدنا آدم عليه الصلاة والسلام وما وقع له من استنزاع اللباس عنه حتى طفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة انتقل الحق سبحانه وتعالىٰ الى ذكر مسألة الستر واللباس فقال تعالىٰ خذوا زينتكم عند كل مسجد فهذا وجه الارتباط بما قبله

# باب عقد الازار على القفا فى الصلاة

ذكر هذه الترجمة لتاكيد ستر العورة لانه اذا عقد الازار على قفاه لم تبد له عورته فى ركوعه وسجوده۔ كذا فى العمدة ولعل هؤلاء كانوا من اهل الصفة فان

هذه الصفة كانت لأصحاب الصُّفَّة أهل الصفوة كما سيأتي في باب نوم الرجال في المسجد وانما كانوا يفعلون ذلك لأنهم لم يكن لهم سراويلات فكان احدهم يعقد ازاره في قفاه ليكون مستوراً اذا ركع واذا سجد ولا ينكشف عورته عند الركوع والسجود قوله ليراني أحمق مثلك الذي لا يميز بين الواجب والسنة والمستحب وصفه بالحماقة لانه بادر الى الانكار والسؤال قبل التامل في الحال قال الكرماني (فان قلت) كيف وجه جعل اراءة الاحمق غرضا قلت الغرض بيان جواز ذلك الفعل فكانه قال صنعته ليراني الجاهل فينكر علي بجهله فاظهر له جوازه اهـ وفيه تنبيه على مراعاة التأدب وترك الطعن والاعتراض على الاكابر والعلماء الراسخين الذين عرف رسوخهم في العلم واستقامتهم في الدين وايضا كان يمكنه الاستفسار عن الحقيقة بطريق التأدب لا بطريق الاعتراض ولذا اعقبه الامام البخاري بحديث ورد فيه التصريح بان النبي صلى الله عليه وسلم ايضا صلى في ثوب واحد ليتحقق جواز الصلاة في الثوب الواحد حق التحقق وصلاة جابر في الثوب الواحد كانت لاراءة الاحمق جواز مثل ذلك

## باب الصلاة في الثوب الواحد ملتحفا به

اي في بيان ان من صلى في الثوب الواحد متغطيا به فقد اتى بالواجب اعلم ان الفقهاء قد اجمعوا على جواز الصلاة في ثوب واحد ولكن ذهب بعض السلف كابن مسعود وابن عمر ومجاهد الى ان الصلاة في ثوب واحد مكروه وهذه اذا كان قادرا على ثوبين وان لم يكن قادرا الا على ثوب واحد يكره ايضا ان يصلي به ملتحفا ومشتملا به بل السنة ان يأتزر به واحتجوا في ذلك بما رواه الطحاوي باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليلبس ثوبيه فالله احق من تزين له فان لم يكن له ثوبان فليتزر اذا صلى ولا يشتمل احدكم في صلاته اشتمال اليهود - وذهب جمهور اهل العلم من الصحابة والتابعين الى ان الصلاة في ثوب واحد جائزة بلا شبهة وقد جاءت الاحاديث الصحيحة في ذلك عن جماعة من الصحابة جابر وابي هريرة وعمر وبن ابي سلمة - وسلمة بن الاكوع رضي الله تعالى عنهم والامام البخاري اختار مذهب الجمهور والاحاديث التي اوردها في الباب صريحة في جواز الصلاة في ثوب واحد واما ما روي في هذا الباب من منع الصلاة في ثوب واحد فهو محمول على ارشاد الافضل لا على عدم الجواز او محمول على التنزيه لا على التحريم والله اعلم ملخص من عمدة القاري ص٢٢١ ج ٢-

## باب اذا صلّى في الثوب الواحد فليجعل على عاتقيه

اي باب في بيان انه اذا صلى في الثوب الواحد فليجعل شيئا من الثوب على عاتقيه وفي بعض النسخ على عاتقه بالافراد ليأمن من الوقوع والسقوط والمقصود بذلك تاكيد ستر العورات في الصلاة مستقلا وان فهم هذا الحكم من احاديث الباب الاول لكن اورده

لتأكيد ستر العواتق وهو مستحب عند الجمهور ويجوز تركه ايضا لان المقصود ستر العورة فبأتي وجه حصل جاز وايضا ان العاتق ليس من العورة فلا يجب ستره ولكن لا ينبغي ان يصلي وليس على عاتقه شئ وقال احمد لا يصح صلاة من قدر على وضع شئ على عاتقه الا بي صنعه لظاهر الحديث وعن احمد رواية انه تصح صلاته ولكن يأثم بتركه وحاصله انه يجب عند احمد ان يجعل على عاتقه شيئا ان قدر عليه - وانما مناسبة الحديث بالترجمة فمن حيث ان المخالفة بين طرفي الثوب سبب لوقوع شئ منه على عاتقه شيئا - (ولكن) لا ندري ان المصنف رح قائل بالوجوب او بالاستحباب لكن قوله باب الصلاة بغير رداء يشير الى انه قائل بالاستحباب وفي حديث جابر الذي يتلو هذا الحديث ايضا جواز الصلاة من غير شئ على العاتق فلعله ظن ان الاشتمال والمخالفة بين الطرفين لا يكون ساترا على وجه الكمال فمال الى ذلك ليكمل الستر -

## تنبيه

هذا اي جعل الثوب على عاتقيه اعم من وجه من الالتحاف المذكور في الباب السابق وهذا الحكم وان كان قد علم من الاحاديث المتقدمة لكن جعل له بابا علحدة للتنبيه على افادة هذا الحكم بخصوصه - والمقصود منه تأكيد ستر العواتق -

## باب اذا كان الثوب ضيقا

اي باب في بيان انه اذا كان الثوب ضيقا ولا يمكنه ان يلتحف وينوشح به فماذا يفعل المصلي اي فينبغي له حينئذ ان يتزر ولا يلتحف لانه سبب لانكشاف العورة وكأن هذا الباب بمنزلة الاستثناء من الباب السابق -

## باب الصلاة[1] في الجبة الشامية

اي في بيان جواز الصلاة في الثياب التي تنسجها الكفار ما لم تتحقق نجاستها وانما عبّر بالشامية مراعاة للفظ الحديث وكان هذا في غزوة تبوك والشام اذ ذاك كانت دار كفر ووجه الدلالة منه انه صلى الله عليه وسلم لبسها ولم يستفصل وروي عن ابي حنيفة كراهية الصلاة فيها الا بعد الغسل وعن مالك ان فعل يعيد في الوقت كذا في الفتح والعمدة .

## تنبيه

اعلم ان ما ورد في الاحاديث من ان النبي صلى الله عليه وسلم لبس الجبة الشامية والرومية

---

[1] نماز در جبۂ بافتۂ شامیان کفار گفته اند مراد بیان جواز بافتۂ مطلق کفار است مادام که یقین نشود نجاست آن و تعبیر بشامیه برعایت لفظ حدیث است ۱۲ شیخ الاسلام ص ۳۶۶ ج ۱۔

او القباطي او البرود اليمانية فلبس المراد بها انها كانت ملابس مخصوصة للكفار من شعائر كفرهم بل المراد انها كانت من مصنوعات تلك البلاد ومنسوجاتها فالنسبة نسبة الصنعة لا نسبة اللبسة الكفرية فلا متمسك فيها للشبان المتفرنجين في لبسة البنطلون الملعون وسائر الملابس الافرنجية اعاذنا الله منها قوله وقال معمر رأيت الزهري يلبس من الثياب ما صبغ بالبول الظاهر انه لم يصل فيه الا بعد غسله (ك) وكان يلبسها في غير الصلاة ان كانت جائزة وفي الصلاة بعد غسلها (ت) قوله وصلى علي بن ابي طالب في ثوب غير مقصور الظاهر ان هذا الثوب كان منسوجا للكفار لقرينة الباب (خ)۔

# باب كراهية التعري في الصلاة وغيرها

المقصود به بيان ان ستر العورة فرض مستمر لانه فرض خارج الصلاة ايضا ولذا قال العلماء الفريضة المستمرة في كل آن وزمان بعد الايمان انما هي فريضة ستر العورة في جميع الاحيان ولما هبط ابونا آدم وامنا حواء عليهما السلام من السماء وانتزع عنهما لباسهما طفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ليواريا سوآتهما فاول مسئلة احتاج اليها ابونا وامنا عليهما الصلاة والسلام انما هي مسئلة ستر العورة۔

قوله فجعله على منكبيه فسقط مغشيا عليه اعلم ان هذا التعري انما كان كتعري موسى عليه السلام لتبرئته عن القبائح واخلاق الجاهلية وبيان نزاهته عن المعائب قبل النبوة وبعدها والله اعلم۔ وروى في غير الصحيحين ان الملك نزل عليه فشد عليه ازاره (قسطلاني) وفي الحديث دليل على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في صغره محميا مصونا عن القبائح واخلاق الجاهلية (ك)۔

# باب الصلاة في القميص والسراويل والتبان[1] والقباء

اى في بيان حكم الصلاة في القميص الى آخره والمقصود بيان انه يجوز الصلاة في ثوب واحد من هذه الثياب مما يكون ساترا للعورة الغليظة والاولى الجمع في اثنين منهما لمن وسع الله له وجواز الصلاة في التبان فقط (والتبان سروال صغير مقدار شبر يستر العورة المغلظة يكون للملاحين) يوافق مذهب مالك لان التبان انما يستر نصف الفخذ لا كلها ومناسبة حديث ابن عمر بالترجمة من حيث انه يدل على جواز الصلاة بدون القميص والسراويل في الثياب الغير المخيطة مع كون اهل الثوب واحد اكذا في الرسالة۔ قوله والتبان وهو سراويل صغير مقدار ما يستر العورة الغليظة يكون للملاحين (ت) وقال السيوطي التبان سراويل ليس له رجلان (توشيح)

---

[1] اس باب میں بیان ہے اس نماز گذاردن در پیراہن و ازار و تبان است کہ ستر عورت غلیظہ می کند و در قبا تیسیر القاری ص۱۲۲ جلد ۱ چنانکہ کشتی گیران و ملاحان را باشد شیخ الاسلام ص۳۶۷ ج۱۔

# باب[1] ما يستر من العورة

اى فى بيان الشئ الذى يجب ستره فى الصلاة وخارجها وفى بيان حد العورة۔ والعورة سوءة الانسان وكل ما يستحيى من اظهاره اشار بذلك الى ان وجوب ستر العورة لا يختص بالصلاة بل هو عام فى جميع الاحوال فى الصلاة والطواف وغيرهما والظاهر من تصرفه انه يرى ان الواجب ستر السوأتين فقط وهو قول اهل الظاهر انه لا عورة من الرجل الا القبل والدبر وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رحمه الله هذا اول موضع استعمل فيه البخارى كلمة مَا۔ و۔ مِنْ فيحتمل ان تكون ما مصدرية او موصولة ومن يحتمل ان تكون بيانية او تبعيضية والفرق بينهما ان من البيانية يطرد فيها الحكم على جميع افراد مدخولها ومن التبعيضية يقتصر فيها الحكم على بعض ما صدقات مدخولها۔ والاظهر عندى ان الامام الهمام فى اكثر المواضع يريد بها التبعيض۔ وهذا الموضع ايضا منها يريد به الاشارة الى مراتب العورة فان من العورة ما يجب ويتاكد ستره ومنها ما ليس كذلك الا ترى ان العورة عندنا من السرة الى الركبة ۔ ولكن فرع الفخذ ليس كاصل الفخذ فى تحتم الستر ونظيره الاستقبال والاستدبار عند قضاء الحاجة فالاستدبار اهون من الاستقبال والنجاسة الخفيفة اخف من النجاسة الغليظة وان اشترکا فى اصل النجاسة ولما تعارضت الادلة فى كون الفخذ عورة اشار البخارى الى مراتب الستر بعضها دون بعض فان تعارض الادلة يوجب الخفة فى حكم المسئلة فاتى الامام البخارى بكلمة من التبعيضية للاشارة الى مراتب الشدة والخفة فى ستر العورة وبهذا يندفع ما قيل انه كيف يستقيم التبعيض فى ستر العورة فان العورة بتمامها واجبة الستر لا بعضها۔ ووجه الاندفاع ان المقصود هو الاشارة الى المراتب والله اعلم ونظيره اختلاف الفقهاء فى تقسيم النجاسة الى الغليظة والخفيفة لتعارض الادلة او لاختلاف الصحابة فيها فافهم ذلك واستقم قال ابن بطال اختلفوا فى حد العورة فقال اهل الظاهر لا عورة من الرجل الا القبل والدبر وقال الشافعى ومالك حدها ما بين السرة والركبة وقال ابو حنيفة واحمد الركبة ايضا عورة (ك)

## باب الصلاة بغير رداء

اى فى بيان جواز الصلاة بغير رداء۔

---

[1] انچہ پوشیدہ شود واجب است پوشیدن آن از عورت بمعنی اندام شرم مردم وہرچہ از نمودن وبدیدن آن شرم آید شیخ الاسلام ص۳۶۵ ج۱۔

# باب ما يذكر في الفخذ

اى فى بيان ما يذكر فى حكم الفخذ هل هى من العورة ام لا والمذاهب فيه مختلفة فذهب مالك الى ان الفخذ ليس بعورة وهو الذى اختاره البخارى ههنا وعند ابى حنيفة والشافعى الفخذ عورة يجب سترها وهذا وجه المناسبة لابواب الستر والاحاديث فى هذا الباب متعارضة قال الشاه ولى الله الدهلوى رح وجه الجمع بين الاحاديث ان الفخذ ليس بعورة بالنسبة الى خاصة الرجل ومحارم اسراره اعنى الذين هم كثيروا الدخول عليه وشديد التردد اليه واما بالنسبة الى العامة ومن يزور الرجل غبا فانه عورة يدلك على هذا التطبيق حديث دخول عثمان على النبى صلى الله عليه وسلم وستره فخذه مع كشفه اياه عند ابى بكر وعمر فدل ان الستر احوط واما ما ذهب اليه مالك رح من انه يجوز للعملة والحمالين وامثالهم الاقتصار على مادون الفخذ فى الصلاة فلا شبهة فى صحته عندنا لما روى من طرق كثيرة حتى حصل العلم الضرورى ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكلفهم ولا امثالهم بستر الفخذ الى الركبة فى الصلاة وههنا قاعدة وهى ان النبى صلى الله عليه وسلم بين لنا وجهين من الصلاة صلوة المحسنين وصلاة عامة المسلمين وكم من اشياء قد جوزها فى الثانية ونهى عنها فى الاولى وانت اذا حفظت هذه القاعدة سهل عليك اكثر المواضع المتناقضة فى باب الصلاة والله اعلم كذا فى الرسالة وقيل ان ابا بكر الصديق كان عن يمين النبى صلى الله عليه وسلم وكان عمر عن يساره فلما جاء عثمان جلس بين يديه فكشف عليه مالم يكشف عليهما والاحكام تختلف باختلاف الاحوال قوله قال ابو عبد الله البخارى ويروى عن ابن عباس وجرهد ومحمد بن جحش عن النبى صلى الله عليه وسلم الفخذ عورة هذا التعليق بصيغة التمريض اورده عن ثلاثة انفس الاول عن عبد الله بن عباس اخرجه الترمذى عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال الفخذ عورة وقال هذا حديث حسن غريب۔

(والثانى) حديث جرهد اخرجه مالك فى الموطا عن ابى النضر عن زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن ابيه عن جده قال كان جدى من اهل الصفة قال جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم عندى وفخذى مكشوفة فقال خمر عليك اما علمت ان الفخذ عورة ورواه احمد وابو داؤد والترمذى وحسنه (والثالث) حديث محمد بن جحش فرواه الطبرانى عنه قال كنت اصلى مع النبى صلى الله عليه وسلم فمر على معمر وهو جالس عند داره بالسوق وفخذاه مكشوفتان فقال يا معمر غط فخذيك فان الفخذين عورة ورواه احمد ورجاله ثقات كما فى مجمع الزوائد۔ ومحمد بن جحش هو محمد عبد الله بن جحش نسب الى جده وله ولابيه عبد الله صحبة وزينب بنت جحش ام المؤمنين هى عمته وكان محمد صغيرا فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وقد حفظ عنه وقال الواقدى كان مولده قبل الهجرة بخمس سنين هاجر مع ابيه الى المدينة له صحبة والله اعلم ملخص من عمدة القارى۔

قوله قال انس حسر النبي صلى الله عليه وسلم عن فخذه سيأتي الكلام عليه عن قريب قوله وحديث انس اسند الخ اي اقوى واحسن سنداً الا ان العمل بحديث جرهد احوط واقرب الى التقوى للخروج عن اختلاف العلماء ولاجل هذه النكتة لم يقل البخاري باب الفخذ عورة ولا قال ايضا باب الفخذ ليس بعورة بل قال باب ما يذكر في الفخذ قال شيخنا السيد الانور الظاهر من صنيع المصنف وكلامه انه يميل الى مذهب مالك ويحمل ما جاء في حديث جرهد وابن عباس وغيرهما على الاحتياط والله اعلم. وان شئت فقل ان المصنف الامام يميل الى مذهب الامام مالك باعتبار الاستدلال وقوة الاسناد ويميل الى مذهب الامام ابي حنيفة باعتبار الاحتياط.

## واما الجواب عن حديث انس رض

فهو انه محمول على غير اختيار الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بسبب ازدحام الناس يدل عليه مس ركبة انس فخذه صلى الله عليه وسلم واللائق بحاله الكريم ان لا ينسب اليه كشف فخذه قصدا مع ثبوت قوله صلى الله عليه وسلم الفخذ عورة ويحتمل ان انسا رض لما رأى فخذه صلى الله عليه وسلم مكشوفا ظن انه كشفه فاسند الفعل اليه وفي نفس الامر لم يكن الا من اجل الزحام ومن قوة الجري واما قول انس في الحديث ثم حسر الازار عن فخذه فينبغي ان يقرأ على صيغة المجهول والدليل على صحة هذا ما وقع في رواية مسلم صلح ج ۲ ففيه انحسر فخذه وكذا وقع في رواية احمد في مسنده وروى الاسماعيلي هذا الحديث ولفظه فاجرى النبي صلى الله عليه وسلم في زقاق خيبر اذ خر الازار ولا شك ان الخر بمعنى الوقوع فيكون لازما وكذا الانحسار كما في رواية مسلم فظهر انه صلى الله عليه وسلم لم يكشف ازاره عن فخذه قصدا وانما انكشف عن فخذه لاجل الزحام ولقوة اجرائه صلى الله عليه وسلم فانكشف ازاره حين اجرى مركوبه قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري رح ذهب قوم الى ان الفخذ عورة لحديث جرهد وهو المعتمد وآخرون الى انه ليس بعورة لحديث انس فاجاب عنه الاول بان كشفه صلى الله عليه وسلم كان قبل الحكم بانه عورة وبان كشفه اياه لم يكن باختياره بل بسبب ازدحام الناس بدليل مس ركبة انس فخذ النبي صلى الله عليه وسلم بل ثبت في رواية انه لم يكشفه وانما انكشف ازاره حين اجرى مركوبه وان سلمنا انه كان بقصد واختيار فقد كان قبل الحكم بان الفخذ عورة واذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.

## واما الجواب عن حديث قصة سيدنا عثمان رض

فقد اخرجه البيهقي وقال لا حجة فيه فقد قال الامام الشافعي والذي روي في قصة عثمان من كشف الفخذين مشكوك فيه لان الراوي قال كاشفا عن فخذيه او ساقيه فنال ذلك

على ماقاله الطحاوي ان اصل الحديث ليس فيه ذكر كشف الفخذين وقال ابو عمر هذا الحديث مضطرب وقال القرطبي ويرجح حديث جرهد ان تلك الاحاديث المعارضة له قضايا معينة في اوقات و احوال مخصوصة يتطرق اليها الاحتمال مالا يتطرق لحديث جرهد فانه اعطى حكما كليا هذا كله من عمدة القاري وقال شيخنا السيد الانور رح ان قوله غطى النبي صلى الله عليه وسلم ركبتيه يحتمل ان يكون الراوي اطلق الركبة واراد به ما يقرب من الركبة فالمراد ستر ما يقرب من الركبة لاستر نفس الركبة فانها كانت مستورة من قبل فلما جاء عثمان رض ستر النبي صلى الله عليه وسلم ما يقرب عن الركبة ايضا مراعاة لحيائه رضي الله عنه قوله وقال زيد بن ثابت الخ فيه نظر لانه لا دلالة فيه على ان فخذه صلى الله عليه وسلم كان منكشفا ولو سلم انكشافه فلا نسلم ان ذلك كان باختياره عليه السلام حتى يكون دليلا على جوازه اللهم الا ان يقال المصنف رح اعتمد على ظاهر الحال وعلى انه صلى الله عليه وسلم كان نبيا وهو في حالة الاختيار وعدمه معصوم عما لا ينبغي جريانه عليه صلى الله عليه وسلم ولو سلم فكان ينبغي ان ينبه عليه بعد تلك الحالة كما نبه عليه بعدما وقع منه مرة فتأمل كذا في الرسالة ـ قال السندي كانه بنى الاستدلال بذلك على استبعاد وضع الفخذ على فخذ غيره لو كان الفخذ عورة ولو بحائل كالفرج ونحوه فالوضع دليل على انه ليس بعورة ولم يرد الاستدلال بانه وضع الفخذ بلا حائل لان الاصل عدمه فانه باطل بشهادة العادة بالحائل في مثله فصار الاصل هو الحائل كما لا يخفى والله اعلم ـ

قوله فلما دخل القرية الخ في هذا الحديث تقديم وتاخير لان دخوله صلى الله عليه وسلم القرية وخروج القوم الى اعمالهم كان قبل اجراء النبي صلى الله عليه وسلم مركوبه في الزقاق وسكة كذا في الرسالة ـ

## باب في كم تصلي المرأة من الثياب

عقد الباب بهذا العنوان لحديث ام سلمة الوارد في هذا الباب انها قالت تصلي المرأة في خمار وقميص واشار بقوله كان عكرمة الخ الى ان المطلوب لذاته في ثياب المرأة ليس الا ستر جميع الجسد ما خلا الوجه والقدمين وقول ام سلمة تصلي في خمار وقميص ليس الا انهما يستران جميع جسدها ولو حصل ذلك بثوب واحد لكفى ايضا كذا في الرسالة فالواجب عليها ستر جميع بدنها فان حصل ذلك بثوب واحد كفى والزيادة على الثوب الواحد الساتر لبدنها مستحب ومرتغب ـ

## باب اذا صلى في ثوب له اعلام ونظر الى علمها

جواب اذا محذوف اي هل تكره صلاته ام لا اي لا تفسد صلاته لكن تركه اولى كذا في الرسالة ـ

قوله فانها الهتني آنفا عن صلاتي ای شغلتني التفاتته الی هذه النقوش عن الاستغراق فی المناجاة والغناء والحضور والعروج وذلك لان القلوب الصافية والنفوس الطاهرة قد تتأثر وتتكدر من الصور والنقوش الظاهرة بمقتضی البشرية وهذا التاثر مع كمال صفائهم ونورانيتهم وغاية لطافتهم لان الثوب الابيض يظهر فيه نقطة من السواد والوسخ بخلاف اصحاب القلوب المظلمة فان قلوبهم مثل الثياب السود لا يظهر فيها اثر السواد والوسخ والمقصود منه تعليم الامة فی الاحتراس عن مثل هذه الملابس والمشاغل والملاهي هذا وفی طريق آتية لهذا الحديث فاخاف ان تفتنني فدل انه لم يقع من ذلك شئ وانما خشی ان يقع منه شئ لانه وقع۔

# باب ان صلی فی ثوب مصلب او فيه تصاوير هل تفسد صلاته وما ينهی من ذلك

ای ان صلی فی ثوب مصلب بفتح اللام المشددة ای منقوش بصور الصلبان او تصاوير ای فی ثوب ذی تماثيل غير صور الصلبان فما ذا حكمه يعني لا تفسد صلاته لكنه مكروه كذا فی الرسالة قوله هل تفسد صلاته جری المصنف علی عادته فی ترك الجزم فيما فيه اختلاف وهذا من المختلف فيه بناء علی ان النهي هل يقتضی الفساد ام لا والجمهور علی انه ان كان لمعنی فی نفسه اقتضاه والا فلا «ف» قوله وما ينهی من ذلك ای من جنس ذلك المذكور۔

## تنبيه

المقصود منه بيان حكم استعمال الثوب المصوّر لا بيان حكم التصوير فان التصوير سواء كان صغيرا او كبيرا فهو حرام بالاجماع لا شك فی حرمته فاعرف الفرق بينهما قوله وما ينهی عنه من ذلك كلمة من ههنا ايضا تبعيضية اتی بها للاشارة الی مراتب النهي فی الصلاة فی الثوب المصور يريد انه يحرم الصلوة فيه اذا كانت الصورة كبيرة ومستبينة يظهر اعضاءها واما اذا كانت صغيرة جدا او مستورة او تحت قدميه فلا بأس بالصلاة فی مثل هذا الثوب

# باب من صلی فی فروج حرير ثم نزعه

ای هذا باب يذكر فيه من صلی فی فروج من حرير ثم نزعه وهو حكاية من النبي صلی الله عليه وسلم فی ذلك والفروج هو القباء المفرّج من خلفه ای الذی شق من خلفه قيل اول من لبسه فرعون وقوله ثم نزعه فيه اشارة الی انه لا تفسد صلاته لكنه مكروه لانه صلی الله عليه وسلم لم يعد الصلاة ولكن نزعه كالكاره له وهذا صريح فی الكراهية

---

عله راجع شرح شيخ الاسلام ص۳۴۲ ج ا- فقد اجاد الكلام وقد ذكرنا خلاصته والبابه

وانما ذكر النزع تبعا للحديث والا فلا حاجة اليه فی الترجمة وقوله لا ينبغی هذا للمتقين هذا تمهيد لتحريم الحرير ان كان النزع لاجل الحرير او هو تمهيد للنهی عن التشبه بالكفار ان كان النزع لاجل انه كان من لبوس العجم والكفار وشعار اهل الكفر وكان لبسه صلی الله عليه وسلم هذا الفروج مع انه من ملابس العجم قبل نزول الوحی فی النهی عن التشبه بالكفار فی الملابس والنبی صلی الله عليه وسلم كان متبعا للوحی فی طعامه ولباسه لا للقوم كما يزعم حملة راية القومية اللهم اهد قومی فانهم لا يعلمون۔

## باب الصلاة فی الثوب الاحمر

ای فی بيان حكم الصلاة فی الثوب الاحمر يعنی انها جائزة بلا كراهية ان كان الاحمر غير معصفر وقال بعضهم يشير الی الجواز والخلاف فی ذلك مع الحنفية فانهم قالوا بكراهة قلت لا خلاف للحنفية فی جواز ذلك وانما قالوا بالكراهة لما روی ابو داؤد من حديث عبد الله بن عمرو قال مر بالنبی صلی الله عليه وسلم رجل وعليه ثوبان احمران فسلم عليه فلم يرد عليه وقال الترمذی عقيب اخراجه هذا الحديث۔ هذا حديث حسن كذا فی العمدة ويظهر من بعض الروايات ان هذا الثوب لم يكن احمر خالصا بل كان مخططا بخطوط حمر ولا كراهة فيه عندنا۔ وبالجملة غرض المصنف من هذه الابواب المختلفة بيان ان هذه الامور المذكورة لا تفسد الصلاة وانما هی مكروهة فقط وقال شيخ الاسلام الدهلوی ان المكروه عند الحنفية انما هو الثوب المعصفر المصبوغ بالعصفر لا الاحمر مطلقا والله اعلم۔ شرح شيخ الاسلام ص٣٧٥ ج ١۔

## باب الصلاة[1] فی السطوح والمنبر والخشب

ای باب فی بيان جواز الصلاة علی السطوح المعروفة والمنبر المرتفع عن الارض والخشب غرضه من عقد هذا الباب ان ما ورد فی الحديث وجعلت لی الارض مسجدا لا يقتضی لزوم الصلاة علی الارض بل يجوز علی غير ذلك كالمنبر والخشب والسطوح ايضا اذا كان طاهرا كذا فی الرسالة وحاصله انه يجوز الصلاة علی غير جنس الارض مطلقا اذا كان طاهرا وان كان مرتفعا عن الارض خلافا لبعض المالكية فی المكان المرتفع لمن كان اماما فی له ثم رجع القهقری اعلم ان وقوف الامام علی المقام المرتفع لاجل التعليم جائز بالاتفاق لا خلاف فی جوازه وانما الخلاف فيما اذا لم يكن للتعليم ورجوعه صلی الله عليه وسلم قهقری كان عملا قليلا بخطوتين وكان مة فاصلا وان كان كثيرا فكان قبل

[1] مقصود بيان جواز اصل نماز است برامثال ابن چيزها براے دفع توہم عدم جواز نہ بہم جدا بودن آن از زمين يا قطع نظر از خصوص بودن مصلی امام يا مقتدی بہمين تقريبا ايراد تعليق حسن وابن عمر درجہ حی نمايد وخلاف مالكيہ وبعضے تابعين در جواز مكان بلند امام را آن مسئلہ جدا است اگرچہ در ضمن اين باب معلوم شود۔ شيخ الاسلام ص٣٧٦ ج١

تحریر التمیل الکثیر قوله قال و انما اردت ای قال علی بن المدینی انما قصدت بذکر هذا الحدیث درایته الاعلام والاخبار بان النبی صلی الله علیه وسلم کان اعلی وارفع من الناس فلا بأس به قوله ای من نسائه لیس المراد به الایلاء المتعارف بین الفقهاء بل المراد بالایلاء معناه اللغوی وهو القسم علی عدم قربان النساء شهرا قوله فجلس فی مشربة له فصلی لهم صلی الله علیه وسلم علی الواح المشربة وخشبها وبهذا یظهر مطابقة حدیث المشربة بترجمة الباب بالصلاة علی الخشب۔

## باب اذا اصاب ثوب المصلی امرأته اذا سجد

یعنی لا بأس به ولا تدخل فی لمس النساء حتی تفسد صلاته کذا فی الرسالة والیضاً لاتفسد الصلاة اذا وقع ثوب المصلی علی نجاسة یابسة وانما المفسد هی النجاسة التی یحملها المصلی فی صلاته

## باب الصلٰوة علی الحصیر[1]

یعنی انها جائزة۔ والمقصود من اثبات جواز الصلاة علی الحصیر وهی ما یتخذ من سعف النخل وشبهه قدر طول الرجل او اکثر نفی لزوم الصلاة علی التراب الذی یمکن ان یتوهم من قوله علیه السلام جعلت لی الارض مسجدا۔ وقوله عفر وجهک وقوله لافلح ترب تریب۔ وقس علی ذلک قوله۔

## باب الصلٰوة علی الخمرة[2]

الا ان ایراد لفظ الخمرة لکونه واقعا فی الحدیث والخمرة السجادة الصغیرة فان کان لفظ الخمرة بمعنی الحصیر فلا تکرار لان الترجمة بلفظ الخمرة لاجل مطابقة لفظ الحدیث وقس علی ذلک ایضا قوله۔

## باب الصلاة علی الفراش

ای فی بیان جواز الصلاة علی الفراش من ای نوع کان من انواع ما یبسط فغرضه من هذه التراجم المختلفة بیان جواز الصلاة علی غیر جنس الارض فباب الصلاة علی الحصیر۔ وباب الصلاة علی الخمرة وباب الصلاة علی الفراش بیان وتعلیل للجزئیات الثابتة عن النبی صلی الله علیه وسلم فی الصلاة علی غیر الارض ومن عادة البخاری انه یبوب علی الالفاظ المختلفة الواردة فی الاحادیث وان کان المعنی واحدا

---

[1] باب در ذکر نماز بر بوریائے کلان۔ شیخ الاسلام صفحہ ۳۷۹ ج ۱۔
[2] ای باب در ذکر نماز بر سجادۂ خورد شیخ الاسلام صفحہ ۳۸۰ ج ۱۔

وقال الحافظ العسقلانی اشار البخاری بهذا الباب الی الحدیث الذی رواہ ابو داؤد عن عائشة رض قالت کان النبی صلے اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحفنا فکانہ لم یثبت عندہ او رآہ شاذا وقد بیّن ابو داؤد علتہ (ف)

# باب السجود علی الثوب فی شدة الحر

ای یجوز ان یکون المصلی علے الارض ویکون سجود المصلی علی ثوبہ مثل ذیلہ وکمّہ لاجل شدة الحر او البرد والتقیید بشدة الحر للمحافظة علے لفظ الحدیث والا فهو فی البرد کذلک ولعل مقصود البخاری بهذا التقیید انہ یجوز ذلک عند الضرورة ولا یجوز عند غیر الحاجة وبہ قال ابو حنیفة ومالک واحمد لهذا الحدیث وقال الشافعی لا یجزئہ الا اذا کان جریحا۔ (ک) ۔

# باب الصلٰوة فی النعال

ای فی بیان جواز الصلوٰة فی النعال وهذا اذا لم یکن فیهما نجاسة لانهما من الرخص لا من المستحبات لان ذلک لا یدخل فی المعنی المطلوب من الصلوٰة وهو وان کان من ملابس الزینة لکن من ملامسة الارض التی تکثر فیها النجاسات قد تقصر به عن هذہ الرتبة واذا تعارضت مصلحة التحسین ومراعاة ازالة النجاسة قدمت الثانیة لانها من دفع المفاسد والاخری من جلب المصالح الا ان یرد دلیل بالحاقہ بما یتجمل بہ فیرجع الیہ ویترک هذا النظر وهذا المعنی الدقیق قد افادہ الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید وبالجملة المقصود بیان جواز الصلوٰة فی اصل النعال اذا لم یمنع مانع عن الصلوٰة فی النعال لا بیان الجواز فی کل حال سواء مشی بها علے مواضع نجاسة رطبة او دخل بها فی الاخلیة او مرابض الدواب ولا یخفی ان التنزہ عن النجاسة اتم ولازم قال الحافظ ابن حجر قولہ صلے اللہ علیہ وسلم خالفوا الیهود فانهم لا یصلون فی نعالهم دلیل یرجع الیہ فیکون استحباب ذلک من جهة قصد المخالفة المذکورة وورد فی کون الصلوٰة فی النعال من الزینة المامور باخذها فی الآیة حدیث ضعیف جدًا اوردہ ابن عدی فی الکامل وابن مردویہ فی تفسیرہ من حدیث ابی هریرة والعقیلی من حدیث انس وقال شیخنا السید الانور حقیقة الامر فی ذلک ان سیدنا موسی علیہ الصلوٰة والسلام لما ذهب الی الطور ناداہ اللہ عز وجل فقال انی انا ربک فاخلع نعلیک فحملہ الیهود علی الوجوب فلم یجوزوا الصلوٰة فی النعال فجاءت الشریعة المحمدیة واصلحت هذہ

---

علہ راجع غایة المقال فی ما یتعلق بالنعال للشیخ عبد الحی اللکهنوی فانها غایة المقال فی تحقیق مسئلة الصلاة فی النعال وراجع اعلاء السنن ص۳۶۷ ج۴۔

العقيدة الفاسدة ـ اخبرت ان الصلاة في النعال جائزة وان كان الاوفق بالادب هو خلع النعال وعليه جرى العمل من السلف الى الخلف ـ وفي قوله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليهود اشارة الى ان مشروعية الصلاة في النعال لاجل مخالفة اليهود لالانها مطلوب في نفسها ومقصود بذاتها وظاهر القرآن ان الاقرب الى الادب هو خلع النعلين ويؤيده التعليل بقوله انك بالوادي المقدس طوى اهـ واخرج ابن ابي شيبة عن مجاهد قال كانت الانبياء اذا اتوا الحرم نزعوا نعالهم كذا في غاية المقال ص۱۲۵ ـ وروى ابو داؤد باسناد رجاله ثقات وسكت عنه هو والمنذري عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حافيا ومتنعلا ـ راجع عون المعبود ص۲۴۸ ج ۱ ـ وراجع غاية المقال في ما يتعلق بالنعال للشيخ عبد الحي اللكهنوي رح ص۱۱ ـ

قال الامام القرطبي ـ قيل امر بطرح النعلين لانها نجسة اذ هي من جلد غير مذكى قاله كعب وعكرمة وقتادة ـ وقيل امر بذلك لينال بركة الوادي المقدس وتمس قدماه تربة الوادي قاله علي بن ابي طالب رضي الله عنه والحسن وابن جريج وقيل امر بخلع النعلين للخشوع والتواضع عند مناجاة الله تعالى وكذلك فعل السلف حين طافوا بالبيت وقيل اعظاما لذلك الموضع كما ان الحرم لا يدخل بنعلين اعظاما له قال سعيد بن جبير قيل له طأ الارض حافيا كما تدخل الكعبة حافيا والعرف عند الملوك ان تخلع النعال ويبلغ الانسان الى غاية التواضع فكان موسى عليه السلام امر بذلك على هذا الوجه ولا تبالي كانت نعلاه من ميتة او غيرها وقد كان مالك لا يرى لنفسه ركوب دابة بالمدينة برا بتربتها المحتوية على الجثة الكريمة ومن هذا المعنى قوله عليه الصلاة والسلام لبشير بن الخصاصية وهو يمشي بين القبور بنعليه ـ اذا كنت في مثل هذا المكان فاخلع نعليك قال فخلعتها ـ وقول خامس ان ذلك عبارة عن تفريغ قلبه من امر الاهل والولد وقد يعبر عن الاهل بالنعل وكذلك هو في التعبير من رأى انه لابس نعلين فانه يتزوج ـ وقيل لان الله تعالى بسط له بساط النور والهدى ولا ينبغي ان يطأ بساط رب العالمين بنعله كذا في تفسير القرطبي ص۱۷۳ ج ۱۱ ـ سورة طه ـ وقال الامام الطبري في تفسيره واولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال امره الله تعالى بخلع نعليه ليباشر بقدميه بركة الوادي لانه لا دلالة في ظاهر التنزيل على انه امر بخلعهما من اجل انهما من جلد حمار ولا لنجاستهما ولا خبر بذلك عمن يلزم بقوله الحجة وان في قوله انك بالوادي المقدس بعقبه دليلا واضحا على انه انما امره بخلعهما لما ذكرنا ولو كان الخبر الذي حدثنا به عن ابن مسعود عن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال يوم كلم الله موسى كانت عليه جبة صوف وكساء صوف وسراويل صوف ونعلان من جلد حمار غير مذكى صحيحا لم نعده الى غيره ولكن في اسناده نظر يجب التثبت فيه اهـ ص۱۰۹ ج ۱۶ وص۱۱۰ ج ۱۶ ـ وقال المفسر النيسابوري رح ـ في تفسير قوله تعالى فاخلع نعليك ومن ههنا كره بعضهم الصلاة والطواف في النعل وكان السلف يطوفون بالكعبة حفاة

ومنہم من استعظم دخول المسجد بنعلیہ وکان اذا وقع منہ ذلک تصدق اھ ص۸۴ ج ۱۔

# والحاصل

ان اللائق بالادب والاحترام ھو خلع النعلین عند دخول المسجد وھو مدلول النص القرآنی ۔ وعلیہ عمل السلف والخلف واستحباب الصلاۃ فی النعال لیس من حیث ذاتہا بل لاجل مخالفۃ الیہود وقد کرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم النخامۃ والبزاق فی جدار القبلۃ فکیف لا یکرہ النعال الملوثۃ بقاذورات الاخلیۃ والطرق الاتری ان الامر الوارد فی الحدیث بقتل الاسودین فی الصلاۃ بالنعل الیسری والامر بالمقاتلۃ لدفع المار بین یدی المصلی من باب الرخصۃ لا من باب الوجوب فکذلک الامر بالصلوۃ فی النعال من باب الرخصۃ لا من باب العزیمۃ فظہر ان جواز الصلاۃ فی النعلین مقید بما لم یکن فیہما نجاسۃ محققۃ او مظنونۃ لانہ یشترط لصحۃ الصلاۃ طہارۃ النعل والخف بالاجماع کما یشترط طہارۃ الثیاب وطہارۃ الفراش فقد جاء عن ابی سعید الخدری مرفوعا اذا جاء احدکم المسجد فلینظر فان رأی فی نعلیہ قذرا او اذی فلیمسحہ ولیصل فیہما رواہ ابوداؤد وسکت عنہ واخرج الدارقطنی فی الافراد والخطیب فی التاریخ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعاھدوا نعالکم عند ابواب المساجد واخرج ابو نعیم فی حلیۃ الاولیاء عن ابن عمر مرفوعا تفقدوا نعالکم عند ابواب المساجد واخرج الخطیب فی التاریخ والطبرانی فی الاوسط عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تسارعتم الی الخیر فامشوا حفاۃ فان اللہ یضاعف اجرہ علی المنتعل وروی الطبرانی فی الکبیر عن ابی حدرد رضی اللہ عنہ بسند ضعیف قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استقبلوا القبلۃ وامشوا حفاۃ قال العلامۃ ابن حجر المکی الہیتمی الشافعی یستفاد من قولہ امشوا حفاۃ ومما اشبہہ من الاحادیث ندب الحفاء ولم ار من صرح بہ علی اطلاقہ من اصحابنا وینبغی التفصیل فی ذلک وھو انہ ان قصد بہ التواضع وامن من تنجیس رجلیہ سن والا فلا ویؤیدہ قول اصحابنا بسن الحفاء عند دخول مکۃ ان امن من تنجیس رجلیہ وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکب فرسا تارۃ عریا وتارۃ غیر عری ویمشی مرۃ راجلا متنعلا ومرۃ حافیا وفی خبر ضعیف البذاذۃ من الایمان وھی رثاثۃ الہیئۃ وفی حدیث حسن ایضا ان اللہ یحب ان یری اثر نعمتہ علی عبدہ ولا تنافی بین الحدیثین لان الاول یتعین حملہ علی من آثر الخشن للتواضع لا غیر والثانی علی ما اذا قصد بلبس الحسن اظہار نعمۃ اللہ (فان قلت) ما الافضل من ھاتین قلت ینبغی ان یفعل تارۃ ھذا وتارۃ ھذا انتہی کلامہ قلت ھذا التفصیل حسن لا یخالف مقتضی قواعد اصحابنا الحنفیۃ فاعتمد علیہ کذا فی غایۃ المقال فی مایتعلق بالنعال ص۱۲۶ ۔

# باب الصلاة فى الخفاف

اى فى بيان جواز الصلاة فى الخفاف اراد بايراد هذه الترجمة عقيب الترجمة الاولى الاشارة الى حديث شداد بن اوس فقيه خالفوا اليهود فانهم لا يصلون فى نعالهم ولا خفافهم رواه ابو داؤد وسكت عليه وصححه الحاكم واقره الذهبى وقال الزين العراقى فى شرح الترمذى اسناده حسن - فهذا الحديث جامع بين الصلاة فى النعال وفى الخفاف فاشار البخارى بايراد هذه الترجمة بعد الترجمة الاولى الى هذا الحديث لجمعه بين الامرين قوله فكان يعجبهم لان جريرا كان من آخر من اسلم لانه لما كان اسلامه بعد نزول آية الوضوء التى فى المائدة انقطع احتمال نسخ المسح على الخفين بآية الوضوء كما زعم بعضهم واعلم انه قد وردت فى المسح على الخفين عدة احاديث تبلغ التواتر وقال ابن عبد البر مسح على الخفين سائر اهل بدر والحديبية وغيرهم من المهاجرين والانصار وسائر الصحابة والتابعين وفقهاء الامصار ولا ينكره الا مخذول مبتدع خارج من جماعة المسلمين ولهذا قال الكرخى اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين كذا فى عمدة القارى -

## باب اذا لم يتم السجود اى فقد خالف السنة

## باب يبدى ضبعيه ويجافى جنبيه فى السجود

اى ليظهر عضديه والغرض منه انه لا يلصق عضديه بجنبيه فى السجود ويجافى اى يباعد عضديه عن جنبيه ويرفعهما عنهما (عـ) اعلم ان هذين البابين وان وقعا ههنا عند اكثر الرواة لكنهما لم يقعا ههنا اصلا عند المستملى وهو احفظهم لان محلهما اللائق هو ابواب صفة الصلاة وهذه الابواب انما هى لبيان شرائط الصلاة لا لبيان صفة الصلاة لكن عدم اتمام السجود وكذا المجافاة فى السجود ربما يكون مخلا فى ستر العورة فلذا اوردهما ههنا لبيان ان هذا القدر من الانكشاف لا يكون مبطلا للصلاة وقد اورد المصنف رح هاتين الترجمتين فى محلهما اللائق بهما ايضا اى فى ابواب صفة الصلوة ص١١٢ من جهة كيفية السجود واوردهما ههنا من حيث ان المجافاة فى السجود لا تستلزم عدم ستر العورة فلا تكون مبطلة للصلاة - ومناسبة الترجمة الاولى لابواب ستر العورة الاشارة الى ان من ترك شرطا لا تصح صلاته كما لا تصح صلوة من ترك ركنا -

## باب فضل استقبال القبلة

لما فرغ المصنف من بيان احكام ستر العورة شرع فى بيان استقبال القبلة على

الترتيب لان الذي يريد الشروع في الصلاة يحتاج اولاً الى ستر العورة ثم الى استقبال القبلة وذكر ما يتبعها من احكام المساجد كذا في العمدة - والمقصود من هذا الباب بيان مشروعية استقبال القبلة بجميع ما يمكن من الاعضاء كذا في الفتح قوله من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا هو كناية عن اظهار شعائر الاسلام وقبول الاحكام ومن هنا اخذ لقب اهل القبلة لاهل الاسلام لان هذه الامور علائم الاسلام يتميز بها المسلم من غير المسلم وانما خص هذه الثلاثة لانها من خواص دين الاسلام لانها اظهر علائم الاسلام يتميز بها المسلم عن غيره ظاهر اعلم ان لكل عبادة صورة وحقيقة وظاهرا وباطنا فالاحكام الظاهرة كترك التعرض بالنفس والدم والمال تتعلق بالصورة الظاهرة للعبادة والاحكام الاخروية كالرضا والقبول منوطة بحقيقتها الباطنة فالصورة بالصورة والحقيقة بالحقيقة وذكر استقبال القبلة بعد ذكر الصلاة ثم ذكر اكل الذبيحة لان اليهود بعد تحويل القبلة كانوا يشنعون علينا ويقبحون قبلتنا وكانوا يتحرجون عن اكل ذبيحتنا فجعل النبي صلى الله عليه وسلم للاسلام شعائر وعلائم مميزة عن الكفر واهله كذا في الشرح الفارسي لشيخ الاسلام الدهلوي مترجما من الفارسية بالعربية وفي الحديث دليل على ان امور الناس محمولة على الظاهر دون باطنها فمن اظهر شعائر الاسلام اجريت عليه احكام اهله ما لم يظهر منه خلاف ذلك ولا يكشف عن باطن امره كعيب عليه نرى المسلمين يحمل على مسلم حتى يظهر خلافه - والله يتولى السرائر والله اعلم -

## باب قبلة اهل المدينة واهل الشام والمشرق ليس في المشرق ولا في المغرب قبلة

يعني ان قبلة اهل المدينة واهل الشام ليس في ناحية المشرق والمغرب بل في جانب الجنوب والشمال بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لهم قضاء الحاجة في جهة المشرق منهم والمغرب والمراد بالمشرق مشرق البلاد العربية لا مشرق العالم كله وبالجملة المقصود بالترجمة ذكر سمت قبلة اهل المدينة واهل الشام خاصة لا سمت قبلة الناس كافة ولذا اورد تحته حديث ابي ايوب الانصاري المشتمل على بيان حكم اهل المدينة وفيه ذكر الشام ايضا حيث فيه فقدمنا الشام -

## باب قول الله عز وجل واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى

الظاهر ان مقصود البخاري بهذا الباب تفسير هذه الآية وبيان انه يجب استقبال القبلة في الصلاة عند مقام ابراهيم قوله قال ابن عباس في حديثه ولم يصل حتى خرج

هذا الحدیث من مراسیل ابن عباس ولعل ابن عباس لم یکن مع بلال فی ذلک الوقت حین دخلوا الکعبة فلم یطلع علی صلاته صلی اللہ علیه وسلم فی البیت ولو سلمنا انه کان معهم فلعل عامة الناس کانوا مشتغلین بالدعاء حین دخلوا البیت وفی اثناء ذلک صلی النبی صلی اللہ علیه وسلم رکعتین خفیفتین ولم یطلع علیه ابن عباس ولکن رجح قول بلال لان معه زیادة علم قوله قال وهذه القبلة معناه ان امر القبلة قد استقر علی استقبال هذا البیت فلا ینسخ بعد الیوم فصلوا الیه ابدا۔ (ک)

# باب التوجه نحو القبلة حیث کان

ای فی بیان وجوب التوجه الی جهة القبلة وناحیتها حیث کان المصلی فی سفر وحضر والمراد بذلک صلاة الفریضة کما یتبین ذلک فی الحدیث الثانی فی الباب وهو حدیث جابر اشار بهذا الباب الی ان المراد بالشطر فی قوله تعالی فولوا وجوهکم شطره هو معنی الجانب والجهة وضمیر شطره راجع الی المسجد الحرام وهو القبلة التی امرنا باحترامها وتعظیمها وهو امر واحد لا یختلف باختلاف الاماکن والاشخاص فیجب استقبالها حیث کان واللہ اعلم فهذا الباب ماخوذ من القرآن الکریم کما علمت قوله فتحرف القوم حتی توجهوا نحو الکعبة اعلم ان التحول لا یخلو عن المشی بالاقدام ونقل الخطوات لکن لم یکن هذا مبطلا للصلاة لانه کان قبل تحریم العمل الکثیر فی الصلاة کما لم یکن المشی بالاقدام فی قصة ذی الیدین مبطلا للصلاة قوله انما انا بشر مثلکم اطلع علی الظواهر لا علی البواطن قوله اذا شک احدکم فی صلاته فلیتحر الصواب ای فلیطلب الصواب بغالب الظن حتی یحصل له الظن الغالب باحد الجانبین فلیتم علیه ای فلیتم صلاته علی هذا الظن الذی حصل له بالتحری وان تساوی عنده الجانبان ولم یقع تحریه علی شیء فلیعمل علی یقینه ای یبنی علی الاقل وقال الشافعی لزمه فی کل حال البناء علی الیقین وهو الاقل وقد کثرت الاحادیث فی الامر بالتحری۔ وحقیقة التحری بحسب اللغة انما هی غلبة الظن لا الاخذ بالاقل کما ظنه علماء الشافعیة۔

# باب ما جاء فی القبلة ومن لم یر الاعادة علی من سها فصلی الی غیر القبلة

ای هذا باب فی بیان ما جاء فی القبلة غیر ما تقدم ذکره ظاهر هذه الترجمة الاشارة الی ما ذهب الیه ابو حنیفة رح من ان المصلی لو اخطأ فی تحری القبلة فی لیلة ظلماء وصلی الی غیر القبلة بعد التحری فصلاته جائزة ولیس علیه ان یعید لانه کان مامورا بالتحری عند الاشتباه وقد فعل خلافا للشافعی رح فعنده یجب الاعادة اذا ظهر خطأه بیقین واستدل البخاری

لذلك بفعله عليه الصلاة والسلام فانه اقبل على الناس وانصرف من القبلة ومع ذلك بنى على صلاته ولم يستأنف والفرق بين هذا الباب والباب المتقدم ان الباب المتقدم كان في بيان حكم التوجه الى القبلة وهذا في بيان حكم من سها فصلى الى غير القبلة واشار الى حكمه بقوله ومن لم ير الاعادة لان هذه المسئلة قد اختلف فيها العلماء فمنهم من رأى الاعادة ومنهم من لم ير عليه الاعادة وبه قال ابراهيم النخعي والشعبي وعطاء وسعيد بن المسيب والثوري وابوحنيفة واصحابه واليه ذهب البخاري رح قوله وافقت ربي في ثلاث كمنع الصلاة على المنافقين وعدم الفداء في اسارى بدر وتحريم الخمر قوله صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر خمسا هذا ظاهر على مذهب الشافعية وعند السادة الحنفية يلزم القعود على الرابعة وان لم يقعد فيها تحولت فريضته نافلة - قال شيخنا السيد الانور ر- المسئلة اجتهادية ليس فيها نص لاحد وملحظ فقهائنا في هذه المسئلة ان الصلاة في الدين ثنائية ورباعية وثلاثية - ومعلوم ان مثنوية الصلاة ورباعيتها لاتتقوم ولاتنفصل الا بالقعدة الاخيرة فلا بد ان تكون فريضة لان مقدمة الواجب واجبة - ولا يخفى ان هذا ملحظ دقيق وعميق -

## تنبيه

اعلم ان الامام البخاري اخرج في صحيحه احاديث السهو بطرق كثيرة في مواضع عديدة ووضع عليها تراجم مختلفة ولكن لم يترجم عليه ترجمة جواز الكلام ناسيا في الصلاة كما ذهب اليه السادة الشافعية فدل ذلك ان البخاري لا يقول بجواز الكلام ناسيا في الصلاة بل يراه مفسد الصلاة كما هو مذهب السادة الحنفية

## باب حك البزاق باليد من المسجد

لما فرغ المؤلف من احكام القبلة شرع في بيان احكام المساجد ويتعلق بها فضائل استقبال القبلة واحكامها كذا في الرسالة والمعنى هذا باب في بيان استحباب حك البزاق باليد اي بنفسه سواء كان بآلة او لا فلا ينافيه الحث بالعرجون كما ورد في سنن ابي داؤد قوله فحكه بيده ظاهره انه حكه بيده الشريفة لا بآلة والصحيح في مثله انه حكه بنفسه ولم يأمر بذلك غيره سواء كان الحك بيده او بحصاة ونحوها قوله فلا يبزقن احدكم قبل قبلته علة النهي اما احترام القبلة او احترام المسجد وجداره او احترام الصلاة او احترام المناجاة الالهية التي تحصل بالصلاة او احترام كاتب الحسنات او احترام جانب اليمين وصيانة المصلين عن الاذى او وكل ذلك ماخوذ من اشارات النصوص والحق ان الكل له مدخل في النهي والله اعلم قوله وان ربه بينه وبين القبلة هو نحو من التجلي قوله ولكن عن يساره الخ هذا محمول على غير

المسجد بقرينة قوله عليه الصلاة والسلام البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها كذا في الرسالة

## باب حك المخاط بالحصى من المسجد

اى او بغيره وفي نسخة بالحصباء غرض المؤلف من عقد هذا الباب ان ما ذهب اليه بعض العلماء من ان المخاط نجس وتمسكوا بهذا الحديث حيث قالوا ان حكه عليه الصلاة والسلام كان للتطهير لا للتنظيف فيحتمل ان يكون غرضه ابطال ذلك المذهب ومثل ذلك يفعل المؤلف في كتابه هذا كثيرا وايراد تعليق الباب لاجل هذه المناسبة وههنا توجيه آخر سطر في اكثر المواضع وهو اجود التوجيهات عندى وهو انه من دأب المصنف ان يورد حديثا واحدا متعدد الطرق مرارا متعددة ويعقد كل ترجمة بلفظ آخر واقع في ذلك ومقصوده ليس الا اكثار الطرق كما وقع في هذا المقام - كذا في الرسالة - وكان الباب السابق في الحك باليد وهذا في الحك بالحصى لان المخاط غالبا يكون له جرم لزج فيحتاج في قلعه الى معالجة وهي بالحصى ونحوه والبصاق ليس كذلك فلذا قال في الباب السابق باب حك البصاق باليد وفي هذا الباب باب حك المخاط بالحصى ومن عادة المصنف انه اذا كانت عنده جزئيات من باب واحد ترجم لكل واحد باللفظ الوارد فيه او بما يناسبه - قوله على قذر بذال معجمة ما يستقذر من طاهر او نجس

## باب لا يبصق عن يمينه في الصلاة

اشار بذلك الى ان النهي عن البصاق عن اليمين انما هو في الصلاة ولا بأس به خارج الصلاة - كأن البخاري يرد قول من منع البصاق عن اليمين في كل حالة داخل الصلاة وخارجها والله سبحانه وتعالى والاقرب الى الادب هو المنع في كل حال كما روى نحوه عن ابن مسعود ومعاذ بن جبل وعمر بن عبد العزيز فانهم كرهوا البصاق عن اليمين في غير الصلاة ايضا۔

## باب ليبزق[1] عن يساره او تحت قدمه اليسرى

اى هذا باب يذكر فيه ليبزق عن يساره وفي بعض النسخ ليبصق ومعناهما واحد

[1] ليبصق

---

[1] باید دانست کہ جواز جانب چپ در صورتیست کہ نباشد در آنجانب احدے واگر باشد باین سو نیز نکند ودر بعضے احادیث صریح است کہ اگر جانب چپ فارغ باشد وگرنہ آن نیز ممنوع است وبزاق کند زیر پائے خود وبمالد - شیخ الاسلام صـ٣٩٢ ج ا۔

ذکر فی ھذا الباب حدیثین احدھما حدیث انس وفیہ القبلۃ بالصلاۃ والآخر عن ابی سعید ولیس فیہ القید بالصلاۃ (عمدۃ القاری)

## باب کفارۃ البزاق فی المسجد

یعنی ان کفارۃ خطیئۃ البزاق فی المسجد انما یکون بدفنہ فی تراب المسجد اذا کان فی المسجد تراب او رمل - وان لم یکن فی المسجد تراب او رمل تعین اخراجہ منہ کان یاخذہ بنحو عود - قولہ البزاق فی المسجد خطیئۃ وکفارتہا دفنہا ای البزاق فی المسجد سواء کان من المصلی او غیرہ ولو لحاجۃ خطیئۃ وحرام معاقب علیہ لانہ تقذیر للمسجد واستہانۃ بہ وکفارتہا دفنہ فی ارض المسجد ان کانت ترابیۃ او رملیۃ والاتعین اخراجہ منہ کان یأخذہ بنحو عود وخرج بقید الرملیۃ والترابیۃ المسجد المبلط والمرخم فدلکہا فیہ لیس دفنا بل زیادۃ تقذیر کذا فی فیض القدیر ص۲۲۰ ج ۳ - اختلف العلماء فی المراد بدفن البزاق فجمہور اھل العلم علی انہ الدفن فی تراب المسجد ورملہ وحصبائہ ان کانت فیہ ھذہ الاشیاء والا یخرجہ وقال النووی ھذا فی غیر المسجد واما المصلی فی المسجد فلا یبزق الا فی ثوبہ والاول اظہر لانہ قد ورد فی احادیث کثیرۃ ذکر دفن البزاق فی المسجد راجع عمدۃ القاری وشرح العسقلانی۔

## باب دفن النخامۃ فی المسجد

ای فی بیان جواز ذلک فان قولہ اذا قام احدکم الی الصلاۃ یدل علی ان المراد بہ الدفن فی المسجد۔

## باب اذا بدرہ البزاق فلیبزق بطرف ثوبہ

فلیاخذہ

یعنی اذا غلب علیہ البزاق ولم یقدر علی دفعہ فلیأخذ المصلی بزاقہ بطرف ثوبہ ولیس فی الحدیث الذی اوردہ المصنف ذکر مبادرۃ البزاق لکنہ مذکور فی حدیث مسلم وابی داؤد والحدیثان صحیحان لکنہما لیسا علی شرطہ فاشار الیہما کما ھو دأبہ واللہ اعلم

## باب عظۃ الامام الناس فی اتمام الصلاۃ وذکر القبلۃ

ای باب فی بیان وعظ الامام الناس بان یتموا صلاتہم ولا یترکوا منہا شیئا فقولہ الناس منصوب علی المفعولیۃ وقولہ فی اتمام الصلاۃ ای بسبب ترک اتمام الصلاۃ وقولہ وذکر القبلۃ بالجر عطف علی العظۃ ای وفی بیان القبلۃ اوردہ ھہنا بمناسبۃ ھذا الباب لما قبلہ ومطابقۃ الحدیث للترجمۃ من حیث ان فی ھذا الحدیث وعظا لہم وتذکیرا وتنبیہا بانہ لا یخفی علیہ رکوعہم وسجودہم - وھم یظنون انہ لا یراھم لکون قبلتہ فی ھذہ الجہۃ

ومن استقبل شيًا استدبر ماوراءه وليس الامر كذلك بل لانه يرى من خلفه مثل مایری من بين يديه والظاهر ان هذه الرؤية كانت رؤية بصرية لا كشفية ولا علمية وقد حصل له صلى الله عليه وسلم بطريق خرق العادة وعدّ ذلك من معجزاته ولذا اخرج المصنف هذا الحديث في علامات النبوة وكذا نقل عن الامام احمد وغيره وقد ثبت بالاكتشافات الجديدة انه يمكن الرؤية بكل جزء من البدن وبالمسام ولا يبعد ان يقال ان البخاري اراد بهذا الباب بيان ان المعتبر في استقبال القبلة انما هو استقبال الوجه والصدر لا استقبال البصر والنظر فان انصراف البصر عن القبلة جائز في الصلاة كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اني لاراكم من وراء ظهري واما انحراف الصدر فيفسد الصلاة واما انحراف الوجه فقط فيكره ولا يفسد الصلاة والله اعلم۔ قوله هل ترون قبلتي ههنا استفهام انكار لما يلزم منه اي اتظنون اني لا ادري فعلكم لكوني في هذه الجهة فوالله اني لاراكم من وراء ظهري قيل المراد به العلم بالوحي والصواب انه على ظاهره وانه ابصار حقيقي خاص به صلى الله عليه وسلم خرقا للعادة كذا في التوشيح ونقل عن مجاهد انه كان في جميع احواله يعني ما كانت مختصة بحالة الصلاة

# باب هل يقال مسجد بني فلان

انما اهتم المصنف باثبات ذلك لان كون المساجد مملوكة لله تعالى غير مملوكة لاحد اوهم ان لا يجوز اضافتها الى احد فلدفع هذا الوهم اثبت انه يجوز الاضافة لعلاقة ما كالبناء او التولية او القرب ونحوها كذا في الرسالة فهذه النسبة عند الجمهور للتعريف والتمييز ولا باس بها۔

# باب القسمة وتعليق القنو في المسجد

يعني ان مثل هذه الامور التي ليست من جنس الصلاة ولا من جنس الاذكار يجوز فعلها في المسجد احيانا وضرورة لاعانة المحتاجين والمساكين واما استمرارا ودواما بغير ضرورة فلا يجوز لان المساجد لم تبن لهذا وانما قسّم النبي صلى الله عليه وسلم المال في المسجد لانه لم يكن عنده بيت مال فيجلس فيه ويقسم والحجرة الشريفة كانت صغيرة جدا وايضا لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يدخل المال في بيته والامام البخاري انما يضع مثل هذه التراجم في مثل هذه الامور لاثبات جنس الفعل ولا يكون غرضه التوسيع والاطلاق على الاطلاق فينبغي ان لا يعد مثل هذه التراجم من الامام البخاري مخالفا لما ذكره الفقهاء من كراهة هذه الامور فان الجواز لجنس الفعل والكراهة راجعة الى المداومة والمواظبة على ذلك الفعل من غير ضرورة شرعية ويحتمل ان يكون هذا التعليق والتقسيم في الصفة التي كانت تدعى بالمسجد لا في المسجد حقيقة فان صحن المسجد ايضا يسمى مسجدا

تو سعا فحینئذ یثبت التوسع فی مثل هذه الامور فی فناء المسجد لا فی نفس المسجد وعلی هذا لا یکون کلام الامام البخاری مخالفا لکلام القائلین بکراهة مثل هذه الامور فی المسجد اصلا لان مثل هذه الافعال انما کانت تفعل فی الصُّفَّة لا فی اصل المسجد وکلام الفقهاء انما هو فی اصل المسجد المعدّ للصلاة الذی لا یجوز فیه المرور للجنب لا فی موضع خارج المسجد والله اعلم

## مناسبة الحدیث بالترجمة

اعلم ان الترجمة مشتملة علی امرین - القسمة وتعلیق القنو فی المسجد ولکن الحدیث الذی اورده تحت هذه الترجمة انما یدل علی الجزء الاول ای قسمة المال فی المسجد ولیس فیه ذکر تعلیق القنو فی المسجد فلعل المصنف قاس التعلیق علی القسمة بجامع وضع المال فی المسجد للمحتاجین فان تعلیق القنو فی المسجد ایضا للمحتاجین مثل قسمة المال فی المساکین ثم ان الحدیث الذی ورد فی تعلیق القنو فی المسجد اخرجه النسائی عن عوف بن مالک لکن لیس علی شرط المؤلف ولذا لم یخرجه ولکن اشار الیه فی الترجمة لان من عادة البخاری الاشارة الی اصل الحدیث فی الترجمة وان لم یکن علی شرطه والله اعلم-

## باب من دعا لطعام فی المسجد ومن اجاب منه

الغرض ان مثل ذلک من الامور المباحة لیس من اللغو الذی یمنع فی المساجد وذلک لدفع ما عسی ان یتوهم من عدم جوازه لانه مبنی للطاعة وما ورد فی الحدیث من النهی عن کلام الدنیا فی المسجد والله اعلم-

## باب القضاء واللعان فی المسجد بین الرجال والنساء

المقصود بهذا الباب بیان جواز القضاء فی المسجد وهو جائز عند عامة العلماء وقال مالک جلوس القاضی فی المسجد للقضاء من الامر القدیم المعمول به وهکذا عند السادة الحنفیة وعن الامام الشافعی کراهیة الاتخاذ امر له ولا بأس به اذا وقع ذلک اتفاقا واحیانا وقال شیخ الاسلام الدهلوی المقصود من هذا الباب بیان عدم ممانعة مثل هذه الامور فی المسجد لا الترغیب علیها-

## باب اذا دخل بیتا یصلی حیث شاء او حیث امر ولا یتجسس[عله]

ای هو مخیر یصلی فی ای موضع شاء بعد الاستیذان للدخول وحصول الاذن اکتفاءً بالاذن

---

عله مقصود درینجا عدم ممانعت مسجد است از این اعمال. شیخ الاسلام ص ۳۹/۱۷ که چون در آید خانہ دیگرے الخ باذن وے نماز گذارد آنجا کہ خواهد بنابر ظاهر اذن اگر چہ بمحل خاص مامور نشده - شیخ الاسلام ص ۳۹۹ ج ۱.

العام فی الدخول او یتوقف علی اذن صاحب المنزل فیصلی حیث امر لکن ینبغی ان لا یکون ذلك مقرونا بالتجسس المنهی عنه - کذا فی الرسالة وغیرها لانه علیه الصلاة والسلام استاذن فی موضع الصلاة ولم یصل حیث شاء ولعله اشارة الی ادب الدخول فانه ینبغی للداخل فی بیت ان لا ینظر یمینا وشمالا مثل المتجسس بل یجلس حیث یأمره رب البیت ویصلی ویدعو له فان قیل هذا الحدیث لا یقتضی ان یصلی حیث شاء وانما یقتضی ان یصلی حیث امر فالجواب ان فی بعض طرق الحدیث اشارة الی ان عتبان بن مالك فوّض الامر الیه صلی الله علیه وسلم فی تخصیص المکان فلو صلی حیث شاء جاز لکن رد الامر الیه تبرعا والله اعلم کذا فی الرسالة

قوله وصففنا خلفه فصلی رکعتین ، فیه جواز النوافل بالجماعة فی البیوت - (عمدة القاری)
قلت کان علی سبیل الاتفاق لا علی سبیل التداعی فانما کان مقصود الصحابی ان یصلی صلی الله علیه وسلم فی بیته فیتخذ هذا المکان المبارك مصلی لنفسه ولم یکن مقصوده صلاة التطوع بالجماعة والله اعلم -

# باب المساجد فی البیوت

ای فی بیان جواز اتخاذ المساجد ای مواضع الصلاة فی البیوت للبرکة ولیس المراد به المسجد الشرعی الذی یخرج عن ملك صاحبه حتی یجری علیها احکام المساجد لان مسجد البیت یجری فیه المیراث وهذا الحدیث اصل عظیم فی التبرك بآثار الصالحین والتبرك بمصلی الصالحین بل دلیل علی طلب التبریك - قوله فانا نری وجهه ونصیحته الی المنافقین لعله کان له عذر فی ذلك کما کان لحاطب بن ابی بلتعه وهو ایضا ممن شهد بدرا والتفصیل فی عمدة القاری - قوله قال ابن شهاب ثم سألت الحصین بن محمد لاطمینان القلب لان محمودا وان کان عدلا لکنه تحمله حال الصبا واختلف فی قبول المتحمل فی زمن الصبا (ع)

# باب التیمن فی دخول المسجد وغیره

ای فی بیان استحباب الابتداء بالیمین فی دخول المسجد وغیره مثل دخول المنزل والبیت وانه ینبغی مراعاة التیمن فی الدخول قوله فی طهوره وتنعله وترجله ذکر هذه الثلاثة علی طریقة التمثیل وکل ما کان من باب التشریف والتکریم والتزیین فهو من هذا القبیل -

# باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية ويتخذ مكانها مساجد الخ

اى باب فى بيان انه اذا اراد الانسان ان يتخذ مقبرة المشركين مسجدا فهل له ان يزيل قبورهم ويستخرج عظامهم منها حتى لا يبقى للقبر علامة و اثر لئلا يكون متخذ القبور مساجد ام لا والاستفهام للتقرير مثل قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر والمعنى انه يجوز نبش قبور المشركين الذين هلكوا فى زمان الجاهلية واتخاذ المساجد مكانها وقيد الجاهلية اتفاقى فان قبور جميع المشركين حكمها كذلك واما الصلوة فى المقابر فهى مكروهة ومع ذلك فلا اعادة عليه كما يدل عليه اثر عمر رضى الله عنه وقوله قبور مشركى الجاهلية اى دون غيرها من قبور الانبياء واتباعهم لما فى ذلك من الاهانة لهم بخلاف المشركين فانه لا حرمة لهم واما قوله لقول النبى صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود اتخذوا قبور انبياءهم مساجد فوجه[علہ] التعليل ان اتخاذ قبورهم مساجد اما ان يكون بالسجود والعبادة او بنبشها ورمى عظامها والاول افراط وغلو فى التعظيم والثانى تفريط فى الاهانة وهذا الافراط والتفريط محظور ومحذور فى قبور الانبياء والصالحين وموجب للطعن واللعن واما الكفرة الفجرة فلا حرج فى اهانتهم ونبش قبورهم لانه لا حرمة لهم وقوله وما يكره[علہ] من الصلوة فى القبور اى هذا الباب ايضا فى بيان كراهية الصلوة

---

علہ اى باب در بيان آنكه انباشته شود قبرهائے كافران پيش از ايام اسلام استفهام تقريرى است چنانكه واقع شده هل اتى على الانسان حين يعنى جائز است كه قبرهائے مشركان دور كنند و بجائے آنها مساجد بنا كنند وقيد جاهليت اتفاقى است نه احترازى (قبرهائے سائر مشركان همين حكم دارند) تيسير القارى صـ ۱۶۲ ج ۱-

علہ وجه از اين امر از جهت قول پيغمبر است رحمت كنا دحق بر روے لعنت كرده است خدا يهود را ازين جهت كه گرفته اند قبرهائے انبياء خود را مساجد خواه به نبش اند براه اهانت يا بے نبش از براه غلو در تعظيم بعبادت قبرها وسجده كردن مر آنها پس معلوم شد كه موجب لعن وطعن همين دو چيز بوده است و مشركان مستحق اهانت اند و بجائے قبرهائے ايشان مسجد گرفتن از راه تعظيم نيست بلكه از قبيل تبديل سية بحسنه است پس روا است كه بجائے قبر اينها مسجد بنا كنند بعضے شارحان تقرير استدلال چنين كرده اند كه موجب لعن نبش قبور انبياء است و كسى كه تلو ايشان است از اولياء وصلحاء امم نه نبش قبور غير ايشان و تقرير اول اولے و احرى است كذا فى تيسير القارى صـ ۱۶۲ ج ۱-

علہ وانچه مكروه است بكراهت تحريم از نماز ميان قبرها يعنى بنحوى كه قبر پيش باشد كه در ان شائبه تعبد و تعظيم كه مقصود است دفع آن درين باب چنانچه از فقره اول ترجمه مقصود دفع شبهه اهانت است به نبش واما كراهيت نماز در مقابر مطلقا پس آن بابے است عليحده كه بعد از سه باب مذكور شود و تعليق نيز ظاهر است در آن كه گفت ورآى عمر انس بن مالك يصلى عند قبر اى بسوئے قبر چنانچه مرصلا در روايت ابى نعيم شيخ مؤلف بلفظ الى قبر آمده - پس گفت عمر القبر القبر ولم يأمره بالاعادة پس معلوم شد كه مكروه است نماز سوئے قبر باطل نيست - شيخ الاسلام صـ ۴۰۲ ج ۱-

فی القبور اذا کان القبر امام المصلی و بحذائه فان فیه شائبة التعبد والتعظیم وحمله القسطلانی علی العموم حیث قال سواء کانت (ای الصلاة) علیها او الیها او بینها۔ والمقصود ان الصلاة الی القبور مکروهة لا باطلة وایّد المصنف رح هذا المقصد بقول عمر حیث لم یأمر انسا باعادة صلاته تلک فدل ذلک ان هذا یوجب الکراهة لا الفساد والبطلان واما کراهیة الصلاة فی القبور مطلقا فسیأتی لها باب علیحدة بعد ثلاثة اعلم ان کلمة من ههنا تبعیضیة علی حسب ماسبق وفیه اشارة الی مراتب الکراهة فان اشد الکراهیة اذا صلی والقبر امامه۔ ودونه فی الکراهة اذا صلی والقبر بجنبه ولایکره اذ کان القبر خلفه والله اعلم۔

## وخلاصة الکلام

ان الترجمة مشتملة علی مسئلتین۔ الاولی اتخاذ المساجد فی مکان القبور والثانیة الصلاة بین القبور واستدل المصنف للاول بقوله صلی الله علیه وسلم لعن الیهود اتخذوا قبور انبیاءهم مساجد سواء کان ذلک بالنبش او بغیر النبش والاول فیه استهانة والثانی فیه مغالاة فی تعظیمها بسجود وعبادة وکلاهما مذموم ویلحق بالانبیاء اتباعهم من الصالحین من اممهم فظهر ان موجب اللعن هما هذان الامران وهما منتفیان فی حق المشرکین فیجوز نبشها واتخاذها مساجد لانتفاء العلتین المذکورتین اذ لاحرج فی استهانتها واتخاذ المساجد مکانها لیس من قبیل التعظیم بل من قبیل تبدیل السیئة بالحسنة واستدل للثانی واستدل للثانی بقول عمر بن الخطاب فانه امر انس بن مالک بالاجتناب عن الصلاة الی القبر ولم یامره بالاعادة وهو ظاهر فی الکراهة والله اعلم واما اتخاذ مسجد بجوار قبر رجل صالح فلا کراهة فیه لقوله تعالی فی قصة اصحاب الکهف وقال الذین غلبوا علی امرهم لنتخذن علیهم مسجدا۔ قوله لعن الله الیهود اتخذوا قبور انبیاءهم مساجد کان ذلک فی مرض موته صلی الله علیه وسلم اشارة الی ان لایفعلوا ذلک بقبره الشریف ولذا لما احتاجت الصحابة رض والتابعون الی زیادة مسجده علیه الصلاة والسلام بنوا علی قبره حیطانا مرتفعة مستدیرة حوله لئلا تصل الیه العوام (عمدة القاری) وقد ذکر الحافظ قصة تبع الیمانی مفصلة فلیراجع الیها۔

## باب الصلاة فی مرابض الغنم

ای فی بیان جواز الصلاة فیها تقدم هذا الباب فی ابواب النجاسات واعاده ههنا لاجل کونه مصلّی ومسجدا وفیه تصریح بان الصلاة فی مرابض الغنم کانت قبل ان تبنی المساجد وقد تقدم هذا الباب فی ضمن ابواب النجاسات من حیث کونه محل نجاسة واورده المصنف ههنا من حیث کونه مصلّی ومسجدا۔

## فائدة

اختلف فی مرابض البقر فقیل انها ملحقة بمرابض الغنم قاله ابن المنذر فلا تکره الصلاة فیها وقیل ملحقة بمرابض الابل. قال الحافظ وقع فی مسند احمد من حدیث عبدالله بن عمر ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلی فی مرابض الغنم ولا یصلی فی مرابض الابل والبقر وسنده ضعیف فلو ثبت لافاد ان حکم البقر حکم الابل بخلاف ماذکره ابن المنذر ان البقر فی ذلک کالغنم فتح الباری ص۴۲۷ ج ۱۔

## باب الصلاة فی مواضع الابل

ای معاطنها ومبارکها کانه یشیر الی ان الاحادیث الواردة فی النهی عن الصلوة فی مبارك الابل لیست علی شرطه کانه یری الصلوة فیها جائزة وکذلك الاحادیث الواردة فی التفرقة بین مرابض الغنم ومبارك الابل لیست علی شرطه وکره الصلوة فیها مالك رح والشافعی لنفارها السالب للخشوع او لکونها من الشیاطین کما رواه ابن ماجه ووجه المطابقة بین الحدیث والترجمة ان کونها من الشیاطین لو کان مانعا من صحة الصلاة لامتنع مثله فی جعلها امام المصلی وکذلك صلاة راکبها وقد ثبت انه صلی الله علیه وسلم کان یصلی النافلة وهو علی بعیره کما سیأتی فی ابواب الوتر والله تعالی اعلم ووجه الفرق بین مرابض الغنم ومبارك الابل مارواه ابن ماجه عن النبی صلی الله علیه وسلم قال صلوا فی مرابض الغنم ولا تصلوا فی اعطان الابل فانها خلقت من الشیاطین وفی حدیث البراء عند ابی داؤد وسئل عن الصلوة فی مرابض الغنم فقال صلوا فانها برکة وعند الطبری من حدیث عبدالله بن مغفل فانها برکة من الرحمن وعند البزار من حدیث ابی هریرة فانها من دواب الجنة وایضا ورد فی الحدیث وصف اصحاب الابل بالغلظ والقسوة ووصف اصحاب الغنم بالسکینة

## باب من صلی وقدامه تنور او نار او شیئ مما یعبد فاراد به وجه الله عزوجل

مراده ان من صلی وقدامه تنور او نار او شیئ مما یعبد کالاصنام والاوثان ولکن اراد المصلی بفعله هذا وجه الله سبحانه وتعالی فصلاته صحیحة لاکراهة فیها کما هو قول الامام الشافعی نعم کرهه الحنفیة لما فیه من التشبه بعبدة النار کالمجوس وعبدة الاوثان کالمشرکین غرض المؤلف من عقد هذا الباب دفع توهم من توهم انه لایجوز صلاة الرجل وقدامه تنور للتشبه بالمجوس دفعا و نفی جنسه الاسناد لا ان کون النار

قدامه المصلي لو كان غير مرضي عند الله ومفسد الصلاة لما ساغ ذلك في حق حبيبه ونبيه ولما احضرها الله تعالى قدام نبيه عليه الصلاة والسلام كذا في الرسالة وهذا اذا كان قدامه شئ مما يعبد واما اذا كان سراجا او قنديلا فلا باس به لانتفاء سبب الكراهة وكرهه الفقهاء لاجل التشبه بالمجوس وايهام التعبد واحتجاج المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم عرضت على النار خارج عن محل النزاع لان هذا العرض لم يكن بطريق وضع الشئ امام الشخص وانما كان بطريق رفع الحجاب وكشف الستر كما كشف المسجد الاقصى عند سوال المشركين، ثم ان هذه النار لم تكن من جنس النار التي تعبدها المجوس، ثم ان هذا العرض لم يكن في عالم الحس والشهادة ثم انه لم يكن باختياره صلى الله عليه وسلم وارادته ونيته بل كان ذلك العرض من الله عز وجل لتنبيه العباد وتذكيرهم فلم يكن ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم حتى يصح به الاستدلال والعذر للمصنف في مثل هذه الاحتجاجات ان المصنف يريد التفصيل الجزئيات ويتحرى استنباط حكمها من الاحاديث لكن اذا لم يجد حديثا على شرطه ينحط الى مثل هذه الاستنباطات البعيدة الغريبة التي تحتاج الى اعمال التفكر في مثل هذه المناسبات البديعة، ولله دره رحمة الله عليه ولا يبعد ان يقال ان غرض المصنف رح بهذا الباب ان النار اذا كانت امام المصلي لكن تكون مستورة من اعين الناس بحيث لا يلزم من كونها قدام المصلي التشبه بالمجوس وعباد النار - فلا تكره الصلاة في مثل هذه الحالة وحينئذ لا يكون كلام الامام البخاري مخالفا لكلام الفقهاء رح

## باب كراهية الصلاة في المقابر

يعني ان الصلاة في المقبرة مكروهة في الجملة اي في بعض الاحوال كما في حديث ابي سعيد الخدري رض عند ابي داؤد والترمذي بسند رجاله ثقات مرفوعا الارض كلها مسجد الا المقبرة والحمام لكن ليس على شرط المؤلف فاشار اليه والكراهة هي مذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي - وذهب احمد واهل الظاهر الى تحريم الصلاة في المقبرة سواء كانت مقبرة المسلمين او مقبرة الكفار فالمقصود بهذه الترجمة بيان كراهية الصلاة بين القبور مطلقا - وما سبق في باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية من قوله وما يكره من الصلاة في القبور فالمراد به بيان كراهية الصلاة الى القبر خاصة بحيث يكون القبر امامه فعلى هذا لا تكرار في الترجمة قوله لا تتخذوها قبورا احمل المؤلف هذا الحديث على منع الصلاة في المقابر واستنبط منه ان القبور ليست بمحل للعبادة فتكون الصلاة فيها مكروهة ولهذا ترجم به وتعقب بانه ليس فيه تعرض لجواز الصلاة في المقابر ولا منعها بل المراد منه الحث على الصلاة في البيت فان الموتى لا يصلون في بيوتهم كانه قال لا تكونوا كالموتى في القبور حيث انقطعت عنهم الاعمال وارتفعت

التكاليف كذا في الارشاد والفتح۔

# باب الصلاة في مواضع الخسف والعذاب

ما حكمها مقصوده من عقد هذا الباب الاشارة الى ان الصلاة في مواضع العذاب مكروهة كما يدل على ذلك اثر علي رض وقد ربخ الله عز وجل على الاقامة في مواطن العذاب والعقوبة فقال تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الامثال فينبغي للعبد ان يتحرى لصلاته مكان الرحمة لامكان النقمة كما ارتحل النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة التعريس من مكان الغفلة وقال هذا واد به شيطان وقال النبي صلى الله عليه وسلم ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم والحاصل ان الصلاة في مواضع العذاب مكروهة لان الصلاة فيها تقتضي النزول فيها وقد امرنا بعدم النزول فيها ولان البقعة التي نزول فيها العذاب مشؤمة وقد امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بالارتحال عن البقعة التي اصابتهم الغفلة فيها ليلة التعريس فكيف ببقعة العذاب قوله ويذكر ان عليا كره الصلاة بخسف بابل المراد بالخسف المذكور ما في قوله تعالى قد مكر الذين من قبلهم فاتى الله بنيانهم من القواعد قوله لا يصيبكم ما اصابهم هذا مثل قوله تعالى لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فمن مر بموضع العذاب يخشى عليه ان يصيبه من الغفلة والقسوة التي صارت سببا لعذابهم والدخول في مواضع العذاب ومساكن الظالمين ظلم يجعل داخله من الذين ظلموا منكم

# باب الصلاة في البيعة

اي في بيان حكم الصلاة في البيعة والكنيسة وهي بكسر الباء الموحدة معبد النصارى والمقصود ان الصلاة في البيعة مكروهة اذا كانت فيها صور وتماثيل واما اذا لم يكن فيها صور وتماثيل فلا بأس بالصلاة فيها والبيعة بكسر الباء معبد النصارى كالكنائس لليهود والصوامع للرهبان والمساجد للمسلمين ويقال الكنائس للنصارى ايضا كالبيعة۔ قوله قال عمر انا لا ندخل كنائسكم من اجل التماثيل التي فيها الصور الموصول صفة للكنائس لا للتماثيل لفساد المعنى۔

# باب

بمنزلة الفصل من الباب السابق يشير الى ان فعل التصوير مذموم مطلقا موجب للعن

# باب قول النبي صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا

فتجوز الصلاة على اي جزء كان من اجزائها والتيمم بتراب بها۔ ايراد هذا الباب

عقیب الابواب المتقدمة اشارة الی ان الکراهة فیها لیست للتحریم لان عموم قوله صلی الله علیه وسلم جعلت لی الارض مسجدا یدل علی جواز الصلاة علی ای جزء کان من اجزاء الارض قال ابن بطال فدخل فی هذا العموم المقابر والمرابض والکنائس وغیرها کذا فی العمدة فالارض کلها محل الصلاة والکراهة لعارض فتقتصر علیه والله اعلم۔ والحاصل ان کراهة الصلاة فی المقابر والکنائس لعارض لا لسلب اتها قوله نصرت بالرعب قال السندی کأنه صلی الله علیه وسلم اراد به الرعب من غیر آلات واسباب ظاهرة للشوکة والحشمة تقتضی ذلک عادة کما کان فی حقه صلی الله علیه وسلم والله اعلم

## باب نوم المرأة فی المسجد

ای فی بیان جواز نوم المرأة فی المسجد ای هو جائز فی الجملة وان کان احتمال ورود الطمث لکن المذهب ان المرأة اذا حاضت خرجت من المسجد ولا یحرم علیها النوم والاقامة فی المسجد ابتداء کذا فی الرسالة ولکن انما یجوز هذا عند الضرورة بشرط الامن من الفتنة وبشرطان لا یکون لها مسکن غیره وهذا هو غرض البخاری ولیس غرضه الترغیب للنساء فی المسجد وانما غرضه اثبات جنس هذا الفعل بالحدیث النبوی وبیان جواز اصل الفعل فی حد ذاته لا بیان جوازه مطلقا فی عموم الاحوال فیکون هذا من باب الرخص لا من باب العزائم۔ مشروطا بالشرائط المعتبرة فی الشرع

## باب نوم الرجال فی المسجد

ای بیان الرخصة للرجال فی نومهم فی المسجد عند الحاجة ای هو جائز مع احتمال الاحتلام وهو قول الجمهور وروی عن ابن عباس کراهیته الا لمن یرید الصلاة وعن مالک التفصیل بین من له مسکن فیکره له وبین من لا مسکن له فیباح له والظاهر ان المعتکف مستثنی من ذلک والحاصل انه یجوز للرجل النوم فی المسجد فی حد ذاته عند الضرورة اذ الم یکن له مسکن قوله کان اصحاب الصفة الفقراء وکونهم فقراء یستلزم باللزوم العادی ان یکونوا ینامون فی المسجد اذ لم تکن لهم مساکن مملوکة فهذا وجه المناسبة مع الترجمة قوله ما منهم رجل علیه رداء[1] ای مع ازار

## باب الصلاة اذا قدم من سفر

ای فی بیان استحباب الصلاة فی المسجد عند الرجوع من السفر یعنی ان الصلاة فی المسجد عند القفول من السفر مستحبة قبل ان یدخل بیته۔ وهکذا کان دأبه صلی الله علیه وسلم لم یکن

---

[1] نبود از ایشان مردے کہ بروے چادرے باشد بالائے ازار (شیخ الاسلام ص۱۱۲ ج ۱)

يدخل على ازواجه الا بعد صلاته في مسجده۔

## باب اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين

وهو مستحب باجماع ائمة الفتوى لا واجب لما روى ان كبار اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يدخلون المسجد ثم يخرجون ولا يصلون واوجبه اهل الظاهر فرضا على كل مسلم يدخل في المسجد اعلم ان الصلاة تحية المسجد كما ان الطواف تحية البيت والمقصود بيان استحباب تحية المسجد۔

## باب الحدث في المسجد

اى هذا باب في بيان حكم الحدث الحادث في المسجد اهو مكروه ام لا قال المازرى اشار البخارى الى الرد على من منع المحدث ان يدخل المسجد او يجلس فيه وجعله كالجنب كذا في الفتح۔ والاظهر ان غرض البخارى انه لا ينبغي للمحدث ان يمكث في المسجد بعد الحدث لئلا يتأذى به الملائكة بل ينبغي له ان يخرج من المسجد ويتوضأ ثم يعود اليه فان بالحدث يحرم المحدث من استغفار الملائكة ودعاءهم المرجوة بركته۔ قوله تصلي على احدكم فيه دليل على انه يجوز استعمال الصلاة في غير الانبياء۔ والنكتة في ذلك ان منتظر الصلاة لما كان في الصلاة حكما والجزاء من جنس العمل جاء جزاءه صلوة الملائكة عليه ما لم يحدث اى ما دام مستعد للصلاة وكذلك جاء في الزكوة اللهم صل على آل ابي اوفى امتثالا لقوله تعالى ان صلاتك سكن لهم ووجه ذلك ان الزكوة قرينة الصلاة في القرآن فاطلق لفظ الصلاة في جزاء الزكوة واما الآن فقد استقر الامر على انه لا يجوز اطلاق الصلاة على غير الانبياء الا تبعا واستطرادا على سبيل الاجمال لا بتعيين الاسم وحديث اللهم صل على آل ابي اوفى مخصوص به صلى الله عليه وسلم والله اعلم۔

قوله تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه بيان لصلاة الملائكة والفرق بين المغفرة والرحمة ان المغفرة ستر الذنوب والرحمة افاضة الاحسان عليه (ن)۔

## باب بنيان المسجد

اى باب في ترغيب بناء المسجد للصلاة وانه ينبغي ان يكون بناءه ساذجا غير مزخرف وبيان ان السنة في بنيان المسجد القصد وترك الغلو في تشييده خشية الفتنة والمباهاة ببنيانه والاولى ان يكون بناءه مثل بناء المسجد النبوى غير مشيد يكون سذاجته مذكرة لفناء الدنيا وعدم ثباتها اذا وضع المصلي قدمه على فرشه علم انه سوق الآخرة لا سوق الدنيا وقيل المراد بالباب بيان صفة بنيان المسجد النبوى او المسجد مطلقا والاستدلال ببناء المسجد النبوى على بناء المسجد مطلقا من قبيل الاستدلال بالخاص على العام ويمكن ان يكون المراد

ببنيان المسجد تجديد عمارة المسجد والبناء على البنيان السابق كما فعل ابو بكر رضي الله عنه فقد جدد العمارة السابقة من غير زيادة فيه واما عثمان فقد جدد عمارته وزاد في كيفيته وكميته. قوله قد رأيت ان تحمرا و تصفرا اعلم ان هذا التحذير من التحمير والتصفير ليس لاجل الحل والحرمة بل لاجل التنفير والتزهيد عن زخارف الدنيا وزينتها فان المؤمن ينبغي له ان يكون في الدنيا كأنه غريب او عابر سبيل. ولذا جعل النبي صلى الله عليه وسلم تجصيص البيوت وتشييدها من امارات الساعة فان الناس في آخر الزمان يتطاولون في البنيان ويقبلون على زخارف الدنيا ولا يهتمون للآخرة فتجصيص البيت ليس بحرام. وانما هو مكروه لانه ينبئ عن الانهماك في الدنيا اما اذا كان لغرض صحيح فلا بأس به. فالصحابة الكرام انما كانوا يكرهون تجصيص المسجد النبوي لانهم كانوا لا يحبون ما فيه شئ وشية من زهرة الحياة الدنيا وزينتها. وامير المؤمنين سيدنا عثمان رضي الله عنه رأى ان الاوفق لمصلحة الزمان تجصيص المساجد وتشييدها. وقال تعالى في حق المساجد. في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه. فرأى ان رفع المساجد واعلاءها تعظيم لشعائر الله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب والصحابة رضي الله عنهم لشدة حرصهم على اتباعه صلى الله عليه وسلم لم يكونوا يحبون ادنى تغيير في سنته الشريفة فانكارهم على عثمان رض كان لاجل هذا لا لترددهم في حل هذا الفعل ولذا لما رأى عثمان رضي الله عنه انهم اكثروا الكلام في ذلك قام على المنبر وخطب وحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم "من بنى لله مسجدا بنى الله له مثله في الجنة" ففهم المثلية وجعلها متناولة للمثلية باعتبار الكيفية والكمية فاراد ان يبني مسجدا مجصصا يطول الانتفاع به في الدنيا ويكثر ليحصل له في مقابله بيت في الجنة يطول انتفاعه ويكثر في الآخرة وايضا كان ذلك كله من ماله لا من مال المسجد فسكت الصحابة رض بعد ذلك ولم يرو عنهم حرف في الانكار فاشار البخاري الى انه لا بأس بتشييد المسجد وتزيينه بالحجارة المنقوشة اذا كان المقصود منه إحكام المسجد واعلاء شانه فان تعظيم شعائر الله تعالى من تقوى القلوب واليه يشير قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع وكذلك اذا كان المقصود من إحكام المسجد وتشييده لبقاءه زمانا ليبقى صدقته الجارية مدة طويلة فلا بأس به واما اذا كان مباهاة وفخرا ورياء فلا كلام في كراهته والحجة في ذلك عمل سيدنا عثمان رضي الله عنه واما انكار الصحابة عليه فلم يكن لاجل ان بناء المسجد بالحجارة مكروه بل لاجل الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة كانوا يحبون ان بناء يكون مذكرا للبلى والفناء يكرهون بناء موهما للبقاء والله سبحانه وتعالى اعلم.

فظهر بهذا الكلام ان ما قيل في وجه الكراهية من ان تزيين المساجد من امارات الساعة ليس بشئ لان كون الشئ امارة الساعة لا يستلزم الكراهة فان كثيرا من امارات الساعة ليس مكروها مثل نزول عيسى بن مريم وظهور المهدي

# باب التعاون فی بناء المسجد

ای فی بیان ان التعاون فی بناء المسجد تعاون فی البر والتقوی والاجر علی قدر معونته وکیف وان بناء المسجد من افضل الاعمال لانه مما یجری للانسان اجره بعد موته مثل حفر الآبار ونحوها والتعاون اعم من ان یکون بالنفس او بالمال ولا یبعد ان یکون البخاری رح اشار بهذه الآیة الی انه لا ینبغی الاستعانة بالکفار فی عمارة المسجد لقوله تعالی ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد الله - الآیة لان الاحق بعمارة المسجد هم معشر المؤمنین لا الکافرین المشرکین - قوله ویح عمار تقتله الفئة الباغیة یدعوهم الی الجنة ویدعونه الی النار الخ فان قیل کان قتل عمار بصفین وکان مع علی رض وکان الذین قتلوه مع معاویة رض وکان معه جماعة من الصحابة الکبار فکیف یجوزان یدعوا الی النار فالجواب انهم کانوا ظانین انهم یدعون الی الجنة وان کان فی نفس الامر خلاف ذلک وهم مجتهدون لا لوم علیهم فی اتباع ظنونهم والمجتهد اذا اصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد فالمراد بالدعاء الی الجنة الدعاء الی سببها وهو طاعة الامام الحق وکذلک عمار کان یدعوهم الی طاعة علی رض وهو الامام الواجب الطاعة اذذاک وکانوا هم یدعون الی خلاف ذلک لکنهم معذورون للتاویل الذی ظهر لهم کذا فی الفتح والعمدة وقد ظن معاویة واصحابه ان طلب دم عثمان الخلیفة الراشد من اهم واجبات الدین اذ لو ترک البغاة والمفسدون علی مثل هذه الحالة لاختل نظام الاسلام فهذا کان مقصودهم ولم یکن مقصودهم الخروج عن طاعة علی رضی الله عنه فانهم کانوا یعلمون ان علیا رضی الله عنه احق بالخلافة ولیراجع شرح العقیدة السفارینیة من ص $\frac{325}{2}$ الی ص $\frac{335}{2}$ فقد فصل الکلام علی ما شجر بین علی ومعاویة رضی الله تعالی عنهما۔

# والحاصل

ان معنی قوله صلی الله علیه وسلم[عه] یدعوهم الی الجنة ویدعونه الی النار ان عمارا کان یدعوهم الی اتباع الامام الحق والدعوة الی اتباع الامام الحق هی الدعوة الی الجنة وهم کانوا یدعونه الی خلع بیعة الامام الحق وهو ان کان بشبهة شبهت علیهم غیر الحق بالحق وبتاویل او بغیر علم لکنه کان فی الحقیقة الی غیر حق فصار مآل هذه الدعوة الی الدعوة الی النار۔ ولما سمع هذا عمار فهم منه انه ستحدث فتنة عظیمة یشتبه فیها غیر

---

عه می خواند عمار آن گروه را بسوئے بہشت باتباع امام حق ومی خوانند ایشاں او را بسوئے دوزخ بخلع از بیعت آن امام اگرچہ خواستن ایشاں بشبہہ غیر حق بحق وتاویل باطل ونادانستہ بود۔ شرح شیخ الاسلام ص ۲۱۵ ج ۱۔

الحق بالحق فقال اعوذ بالله من الفتن۔ وقال شیخنا الاکبر مولانا الشاہ السید محمد انور رح۔ هذا الحكم في حق الفعل لا في حق الفاعل يعني ان هذا الفعل في نفسه امر قبيح سبب من اسباب النار واما ان فاعله مأزور او معذور او مأجور فهو منوط بدليل آخر فربما يؤزر ويجزء وربما يعذر ويؤجر وذلك كما ان فعل حاطب بن ابي بلتعة كان غير محمود ولكن عذر فاعله لكونه بدريا فظهر ان كون الشيء سببا من اسباب النار لا يستلزم ان يكون فاعله من اهل النار فان ترتب المسبب على السبب موقوف على وجود الشرائط وارتفاع الموانع فربما يوجد السبب ويوجد المانع ايضا ويفقد الشرائط ايضا فلا يترتب المسبب الا ترى ان كل معصية سبب من اسباب النار لكن لا يستلزم ان يكون صاحبها في النار۔ واذا الحبيب اتى بذنب واحد جاءت محاسنه بالف شفيع۔ ونظيره قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم۔ وايضا لا يبعد ان يكون اسناد الدعاء الى النار الى الجميع باعتبار ان هذا الفعل وقع في هذه الجماعة من بعض الافراد فنسب الى الجميع كما في قوله تعالى فعقروها نسب العقر الى الجميع مع انه وقع من البعض فكذلك ههنا وقع الدعاء الى النار من بعض الاشرار وهؤلاء لم يكونوا من الصحابة الاخيار ولكن كانوا مختلطين مع الابرار فنسب الفعل الى الجميع والله تعالى اعلم۔

# فائدة

لا ينبغي ان يطلق لفظ الباغي على سيدنا معاوية ومن معه من الصحابة ولم يطلق احد من العلماء لفظ الباغي على سيدنا معاوية فان خروج سيدنا معاوية عن طاعة سيدنا عليؓ كان مبنيا على الاجتهاد والظن المذكور لا عصيانا وتعمدا فصارت صورته صورة البغاوة لا حقيقة البغاوة۔

# باب الاستعانة بالنجار والصناع في اعواد المنبر والمسجد

يعني يجوز الاستعانة بالصناع الكافر في بناء المسجد وهو مذهب العلماء كافة۔

# باب من بنى مسجدا

ماله من فضل اي في بيان فضل من بنى لله مسجدا كان الباب المتقدم معقودا لامر بناء المسجد والترغيب فيه وهذا معقود لبيان فضل الباني قوله بنى الله له مثله في الجنة اي سواء كانت هذه المثلية باعتبار الكمية من حيث السعة او باعتبار الكيفية من حيث الرفعة والنفاسة فاعتمد سيدنا عثمان رضـ في التزيين على هذا وظن ان الجزاء يكون من جنس العمل فاراد ان يبني لله عز وجل بيتا رفيعا مشيدا محكما مديد الانتفاع ليحصل له في النشأة الآخرة بيت مثله في الرفعة وان كانت رفعة الآخرة مما لا يتصور ولا يخطر

على قلب بشر اعلم ان لفظ المثل كما يستعمل للمشابهة والمماثلة كذلك يستعمل للملائمة والمناسبة فمعنى بنى الله له مثله اى ما يلائمه و يناسب حسن عمله وحسن نيته والخلاصة مثل قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها اى جزاء كل عمل ما يناسبه وليس المراد ان جزاء البناء البناء ولما استخلف عثمان رضى الله عنه شكا اليه الناس ضيق المسجد من كثرة الناس فزاد فى المسجد ووسعه وشيده ورفعه ولما تكلم زهاد الصحابة بخصوصها فى تشييد المسجد وانكروا على عثمان فى ذلك الفعل قام على المنبر وخطب الناس وتكلم وازال غبار الانكار عن خواطرهم العطرة الطيبة واظهر ان غرضه بهذا البناء الرفيع الطمع فى مثل بناءه فى الجنة وللناس فيما يعشقون مذاهب۔

## باب يأخذ بنصول النبل اذا مر فى المسجد

اى باب فى بيان انه اذا مر شخص فى المسجد فينبغى له ان يأخذ بنصول سهامه عند المرور فى المسجد لئلا يتأذى بها احد المقصود به الارشاد الى ادب المرور فى المسجد

## باب المرور فى المسجد

اى جواز المرور بالنبل فى المسجد اذا امسك نصاله (عمدة القارى) او المراد بيان صفة المرور فى المسجد اى كيف ينبغى المرور فى المسجد ومقصود الامام البخارى بهذا الباب بيان جواز جنس المرور فى المسجد وليس المراد به انه يجوز المرور فى المسجد فى كل حال وفى كل صفة فان بعض المرور جائز و بعضه مكروه و بعضه حرام والتفصيل فى كتب الفقه فى احكام المسجد والحاصل ان المساجد لم تبن للمرور والعبور ولكن ان اتفق له المرور فكيف ينبغى له ان يمر فمن مر فى المسجد بهذه الصفة والكيفية فهو متحمل قوله والمهر هو ان يتخذ طريقا للمرور ويعتاد به فوضح الفرق بين الممر والمرور

## باب الشعر فى المسجد

اى فى بيان جواز انشاد الشعر فى المسجد ما لم يكن فى المسجد ضجة او ضجة بدليل دعاء النبى صلى الله عليه وسلم لحسان على شعره فان شعره كان من الجهاد اللسانى ولكن انما يجوز لهذه المصلحة الدينية اذا كان احيانا غير موجب للتشويش المصلين وغير جالب لاجتماع الناس لسماع الشعر وغير شاغل لهم عن الصلاة والقرآن والذكر والدعاء واخرج ابو داؤد عن حكيم بن حزام مرفوعا نهى النبى صلى الله عليه وسلم ان يستقاد فى المسجد وان تنشد فيه الاشعار وان تقام فيه الحدود فقال ابو نعيم نهى عن تناشد اشعار الجاهلية والمبطلين واما اشعار الاسلام والمحقين فواسع غير محظور، كذا فى عمدة القارى فالجواز محمول على الشعر الحق والنهى محمول على الشعر الباطل ولعل سيدنا عمر رضى الله عنه رأى

ان الاوفق لآداب المساجد ان تصان عن انشاد الاشعار فيها و اما انشاد حسّان فی عہد النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی مسجدہ الشریف کان لضرورۃ شرعیۃ وھی المنافحۃ عن الدین والانتصار من المشرکین ولا توجد ھذہ الضرورۃ فی ھذا الوقت فانکر علی حسان رض ولما روی حسان لعمر حدیث انشادہ فی المسجد سکت عنہ عمر تأدبا و تحرزا عن صورۃ المعارضۃ لا لانہ قنع بما قالہ حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ وقد جاء فی الاحادیث المنع عن تناشد الاشعار فی المسجد فالحکم الاصلی ان لا ینشد فی المسجد وکان انشاد حسان فی المسجد مخصوصا بہ لاجل المصلحۃ الوقتیۃ واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب اصحاب الحراب فی المسجد

ای فی بیان حکم ھذا العمل فی المسجد وھو بیان جواز دخول اصحاب الحراب فی المسجد وتلاعبھم بالسلاح للاشتداد والقوۃ علی الحراب مع اعداء الدین وان لم یکن المسجد موضوعا لذلک لکن یجوز ذلک احیانا للضرورۃ بقدر الضرورۃ ولعل المقصود ان اللعب بالحراب فی المسجد لا بأس بہ لانہ لعب فی الصورۃ فقط وفی الحقیقۃ استعداد لمقاتلۃ العدو ولا بأس بمثل ھذا العمل فی صحن المسجد اذا کان مصلحۃ للمسلمین ۔ لا مصلحۃ قومیۃ ووطنیۃ وسیاسیۃ

## فائدۃ

یروی عن مالک ان لعبھم ھذا کان خارج المسجد لا داخلہ - اھ - وفی الحدیث دلیل علی انہ یجوز للنساء النظر الی اللھو المباح اذا حضر ھذا اللھو المباح علی باب البیت بشرط ان یکن متسترات عن اعین الرجال وبشرط ان یکون ازواجھن معھن فان معیۃ الزوج امان للفتنۃ واما احضار النساء علی اللھو الحرام فحرام عند کافۃ علماء الاسلام لم یقل احد بجوازہ الا عبید الشھوات قاتلھم اللہ انی یؤفکون ثم ان اصحاب الحراب کانوا اسود من اھل السودان وما کانوا ابیض الوجوہ کاحسان الصورۃ کالنساء والمردان ۔ ثم الظاھر ان ھذا کان قبل نزول الحجاب ودخول النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی قصۃ دخول ابن ام مکتوم فی بیت ام سلمۃ افعمیاوان انتما انما کان بعد نزول الحجاب وایضا کانت ام سلمۃ ومیمونۃ بالغتین قد لحقھما العبادۃ بخلاف عائشۃ فانھا کانت صغیرۃ راجع مشکل الآثار للامام الطحاوی ص۱۱۸ ج ۱۔

# باب ذکر البیع والشراء علی المنبر فی المسجد

ای فی بیان جواز ذکر مسائل البیع والشراء علی المنبر فی المسجد لا مباشرۃ البیع والشراء فانہ ممنوع بتۃ علی ان ما ورد النہی عنہ ھو فعل البیع والشراء فی المسجد اما ذکرھما

وذکر ما یتعلق بہما من العلم فلیس بمنہی عنہ۔ کذا فی حاشیۃ السندی، والسادۃ الحنفیۃ انما کرھوا البیع والشراء فی المسجد ولم یکرھوا ذکر مسائل البیع والشراء والحدیث انما ورد فی ذکر مسئلۃ البیع فی المسجد لا فی نفس البیع فی المسجد قولہ من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ ای مالا یلائمہ ولا یناسبہ صراحۃً او اشارۃً فکل شرط یرد کتاب اللہ صراحۃ اوضمنا اویخالف دین اللہ فھو باطل لقولہ تعالے واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول فلا یجوز ان یستدل بہ علی ان مالیس فی القرآن فھو باطل لان قولہ انما الولاء لمن اعتق لیس فی کتاب اللہ بل من لفظ الرسول علیہ الصلاۃ والسلام وقد اوجب اللہ تعالے طاعۃ رسولہ فی القرآن لما قال تعالے ما آتاکم الرسول فخذوہ فکان ما قالہ علیہ الصلاۃ والسلام کالمذکور فی کتاب اللہ تعالے۔

## باب التقاضی والملازمۃ فی المسجد

ای فی بیان جواز مطالبۃ الغریم بقضاء الدین وجواز ملازمۃ الغریم فی المسجد قولہ فی المسجد یتعلق بالامرین یعنی یجوز مطالبۃ الحقوق والدین فی المسجد ویجوز فی ذلک رفع الصوت ایضا مالم یتفاحش ولکنہ مکروہ لان النبی صلے اللہ علیہ وسلم بادر الی قطع الخصومۃ بینہما فامر الدائن بوضع الشطر من الدین وامر المدیون بالاداء حالاً قولہ فی بیتہ ای فی معتکفہ المتخذ من الحصیر فی المسجد

## باب کنس المسجد والتقاط الخرق والقذی والعیدان منہ

ای فی بیان فضل کنس المسجد وھو ازالۃ الکناسۃ منہ والالتقاط ھو ان تعثر علی شئی من غیر قصد وطلب کما قال تعالے وعھدنا الی ابراھیم واسمعیل ان طھرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود ومناسبۃ الحدیث بالترجمۃ من حیث انہ ورد فی بعض طرقہ صریحا وکانت تلتقط الخرق والعیدان من المسجد رواہ ابن خزیمۃ وفی حدیث بریدۃ عن ابیہ کانت مولعۃ بلقط القذی من المسجد (ع) وقد علمت مرارا ان من عادۃ المصنف انہ یضع الابواب علی جزئیات مختلفۃ من نوع واحد علی حسب ماورد ذکرھا فی الاحادیث وان لم تکن مدار اللہ سألۃ فھذا الباب من ھذا الباب واللہ اعلم بالصواب۔

## باب تحریم تجارۃ الخمر فی المسجد

غرض المصنف ان المسجد وان کان منزھا عن ذکر الفواحش لکن یجوز ذکرھا فی المسجد بطریق التحذیر والمنع لان الشئ وان کان حراما لکن ذکر تحریمہ فی المسجد لیس بحرام والمراد ان بیان تحریمہا کان فی المسجد لان تحریمہا مختص بہ لانہا حرام فی المسجد وغیرہ قولہ ثم حرم تجارۃ الخمر یظھر منہ ان تحریم الخمر کان نزل اولا

واما الآن فقد بيّن تحريمها مع تحريم الربا والمناسبة بينهما ان الخمر ايضا سبب لتخبط العقل مثل الربا كما قال تعالى فى الربا يتخبطه الشيطان من المس فالخمر والربا مشترك كان فى حصول التخبط۔

## باب الخدم للمسجد

اى فى جواز اتخاذ الخدم لكنس المسجد وان هذا الامر متوارث من القديم اشار المصنف بايراد التعليق الى ان تعظيم المسجد بالخدمة كان مشروعا فى الامم السابقة حتى ان بعضهم نذر ولده لخدمته۔

## باب الاسير او الغريم يربط فى المسجد

اى فى بيان اباحة ربط الاسير او الغريم فى المسجد وكان القاضى شريح يأمر بربط الغريم فى سارية من سوارى المسجد (ع) وذلك لانه لم يكن فى عهده صلى الله عليه وسلم دار السجن فكانوا يربطون بسارية المسجد وهكذا فى عهد الصديق الاكبر حتى جاء عمر الفاروق وبنى دار الحبس قوله فذكرت قول اخى سليمان رب هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى من البشر مثله فتركه عليه الصلاة والسلام مع القدرة عليه حرصا على اجابة دعاء اخيه سليمان عليه السلام قال السندى كانه صلى الله عليه وسلم نظر الى ان من اعظم ذلك الملك واخصه التصرف فى الشياطين والتمكين منهم فيتوهم بربط الشياطين عدم خصوص ذلك الملك بسليمان عليه السلام وعدم استجابة دعائه لما فيه من المشاركة معه فى جملة ما هو من اخص امور ذلك الملك فترك الربط خشية ذلك التوهم الباطل ولم يرد ان ربط الشياطين يوجب المشاركة معه فى تمام ملكه ويفضى الى عدم خصوص ذلك الملك بسليمان عليه السلام فان التمكن من شيطان واحد بل من الف شيطان لا يقدح فى الخصوص قطعا فان الخصوص كان بالنسبة الى تمام الملك كما لا يخفى۔ انتهى كلامه

وقال شيخ الاسلام الانصارى - فى الحديث دليل على) ان رؤية البشر للجن جائزة واما قوله تعالى من حيث لا ترونهم فجرى على الغالب او المنفى رؤيتنا لهم حال رؤيتهم لنا لا مطلقا وان اصحاب سليمان عليه السلام كانوا يرونه وهو من دلائل نبوته ولولا مشاهدتهم اياهم لم تقم له الحجة عليهم واعلم انهم يتشكلون فى صور شتى كصور الانس والبهائم والحيات والعقارب والطير۔ (ت)

## باب الاغتسال اذا اسلم وربط الاسير ايضا فى المسجد

اى فى بيان حكم اغتسال الكافر اذا اسلم (اى بعد اسلامه) وبيان ربط الاسير فى المسجد (ع) كانه اراد ان الاسير المربوط فى المسجد يخرج من المسجد للاغتسال اذا اراد ان يسلم

فلذلك وضع الباب فی ابواب المساجد والله اعلم کذا فی حاشیۃ السندی۔

# باب الخيمة فى المسجد للمرضى وغيرهم

ای فی بیان جواز نصب الخیمۃ فی المسجد لاجل المریض وغیرہ ممن به المرد المتبادر منه المسجد النبوی وھو ظاھر غرض البخاری ویعلم من کلام محمد ابن اسحاق فی سیرته ان المراد بالمسجد موضع صلاته الذی اتخذہ فی بنی قریظۃ فی ایام المحاصرۃ ویناسبه قوله لیعودہ من قریب فحینئذ لا یثبت التوسیع فی احکام المساجد الذی ارادہ البخاری ولا یبعد ان یکون المراد بالمسجد فناء المسجد وقربه والله اعلم

# باب ادخال البعير فى المسجد للعلة

ای فی بیان جواز ادخال البعیر فی المسجد للعلۃ ای للحاجۃ والضرورۃ کالضعف وغیرہ والمقصود ان ذلك جائز اذا وجد سبب داع الیه۔ ورکوبه صلی الله علیه وسلم کان فی عمرۃ القضاء بسبب خوفه من المشرکین وان یکید وابه کید افلم یتمکنوا منه بسبب رکوبه علیه الصلوۃ والسلام ولا یبعد ان المصنف اشار بالتعلیق المذکور الی ما اخرجه ابو داؤد من حدیثه ان النبی صلی الله علیه وسلم قدم مکۃ وھو یشتکی فطاف علی راحلته

# باب

کذا ھو فی الاصل بلا ترجمۃ فھو کالفصل من الباب السابق ووجه تعلقه بابواب المساجد ان الرجلین عبادا واسید اکانا فی المسجد ینتظران صلاۃ العشاء فببرکۃ الانتظار اکرما بھذہ الکرامۃ۔ وکأن ھذا کان نموذجا للنور الذی لیظھر للمؤمنین یوم القیامۃ کما قال الله تعالی یوم لا یخزی الله النبی والذین آمنوا معه نورھم یسعی بین ایدیھم وبایمانھم وقد ذکر الله تعالی النور فی المشکوۃ فی قوله تعالی فی بیوت اذن الله ان ترفع ویذکر فیھا اسمه الآیۃ اشارۃ الی ان الله تعالی یجعل لمن یسبح الله فی تلك المساجد نورا فی قلوبھم وفی جمیع اعضاءھم وبین ایدیھم وخلفھم فی الدنیا والآخرۃ وقال صلی الله علیه وسلم بشر المشائین فی الظلم الی المساجد بالنور التام یوم القیامۃ فجعل الله عز وجل لھذین الرجلین من ھذا النور فی الدنیا بین ایدیھما یستضیئان به فی ممشاھما لیزدادوا ایمانا بالنبی صلی الله علیه وسلم ویوقنا ان ما وعدھم الله من النور الذی بین ایدیھم حق وصدق و قیل فی مناسبۃ حدیث الباب مع الابواب السابقۃ ان خروج الرجلین من الصحابۃ کان بعد تحدثھما مع النبی صلی الله علیه وسلم فیستنبط منه جواز التکلم والتحدث فی المسجد والله سبحانه وتعالی اعلم۔

# باب الخوخة والممر في المسجد

اي في جواز كونهما في المسجد لاهل العلم والفضل خاصة لا لعامة الظاهر ان مراد البخاري الاشارة الى جواز اتخاذ الخوخة والممر في المسجد لان حديث الباب يدل على ذلك ويفهم منه منع التطرق في المسجد وانما استثنى ابو بكر اكرامًا له لفضله وكرامته رضي الله عنه قوله ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر خليلا لانه اهلها اشار صلى الله عليه وسلم الى ان الخلة تختص بالحق سبحانه وتعالى لان الخلة هي امتلاء القلب من محبة احد بحيث لا يبقى فيه متسع لغيره فعلى هذا لا يكون الخليل الا واحدا بخلاف المحبة فان حقيقتها تعلق القلب بمحبوب باي وجه كان ولهذا اثبت النبي صلى الله عليه وسلم المحبة لابي بكر وعائشة والحسن والحسين ونفى الخلة عما سوى الله تعالى وقال المناوي المعنى لو كنت متخذا من الخلق خليلا ارجع اليه في حاجاتي واعتمد عليه في مهماتي لاتخذت ابا بكر لكن الذي الجأ اليه واعتمد عليه في الامور كلها ومجامع الاحوال هو الله تعالى كذا في فيض القدير ص ٣٣ ج ٥

قوله ولكن اخوة الاسلام ومودته معه افضل يعني ان محبة ابي بكر بحق الاخوة الايمانية والمودة الاسلامية ازيد وافضل من محبة سائر البشر يريد ان مقام ابي بكر بحسب المحبة الايمانية والاخوة الاسلامية اعلى وارفع من الكل ومن الجميع وكان مستاهلا لان يتخذ خليلا لولا المانع المذكور ولا يعكر عليه ان الكل مشتركون في الاخوة الايمانية والمودة الاسلامية لان مراتب المودة متفاوتة بحسب تفاوتهم في حب الرسول وطاعته ومعاونته ومرافقته في اعلاء كلمة الله عز وجل ونصيب ابي بكر افضل وازيد من الجميع لانه سابق في ذلك كله. وقال شيخ الاسلام الخليل فعيل بمعنى مفعول وهو كما قال الزمخشري المخالل الذي يخالك اي يوافقك في خلالك ويسايرك في طريقك من الخل وهو الطريق في الرمل او يسد خللك كما تسد خلله وقيل اصل الخلة الانقطاع فخليل الله المنقطع اليه والمعنى هنا لو كنت منقطعا الى غير الله لانقطعت الى ابي بكر ولو اتسع قلبي لغير الله لاتسع له (ت)

قوله لا يبقين في المسجد باب الا سد الا باب ابي بكر وكان ذلك اشارة الى استخلافه (فان قلت) روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم سدوا الابواب الا باب علي رواه الترمذي وقال هو غريب (قلنا) حديث البخاري اصح منه فيكون ارجح. وقال شيخنا السيد الانور استثناء باب علي رضي الله عنه متقدم على استثناء خوخة ابي بكر فان الاستثناء لابي بكر كان في مرض وفاته صلى الله عليه وسلم فيكون ناسخا لما تقدم۔

# باب الابواب والغلق للكعبة والمساجد

اي في بيان جواز اتخاذ الابواب والغلق (اي القفل) للكعبة والمساجد لصونها عما لا يصلح فيها وحفظ ما فيها من الايدي العادية (ع) والغلق بفتح اللام ما يغلق به الباب۔

# باب دخول المشرك في المسجد

اى فى بيان جواز دخول المشرك المسجد في الجملة لاجل مصلحة دينية لا لاجل مصلحة سياسية وقومية نعوذ بالله منها۔ والجواز هو مذهب الامام ابى حنيفة وهذا الباب اعم من باب ربط الاسير في المسجد فان الاسير يكون مشركا وغير مشرك والمشرك يكون اسيرا وغير اسير وهذا القدر يكفى في بيان الفرق بين البابين واختلف الفقهاء في دخول المشرك المسجد فقال الشافعى لا يدخل في المسجد الحرام لقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ويدخل سائر المساجد وقال مالك لا يدخل مسجدا اصلا لقوله تعالى ومن يعظم شعائر الله ومن جملة التعظيم منع المشرك دخول المساجد وقال ابو حنيفة يدخل المسجد الحرام وغيره ادبا وتواضعا ولكن لا يجوز ادخال الكافر في المسجد على وجه الاكرام ولا يجوز اجلاسه على منبر المسجد كما فعله الجاهلون لرأية القومية والوطنية في الهند اللهم انى ابرأ اليك مما فعل هؤلاء واما دخول ثمامة بن اثال في المسجد فلم يكن دخوله من حيث الاكرام بل كان ادخالا له من حيث الاجرام ومن حيث انه كان اسيرا مربوطا بالحبل حبل الهوان والذل۔

# باب رفع الصوت في المسجد

اى هل هو جائز ام لا وهل هو مكروه ام لا۔ وماذا حكم رفع الصوت في المسجد الظاهر ان المقصود بالترجمة ان رفع الصوت في المسجد مكروه لا ينبغى ان يقع من المتقى۔ وقال البدر العينى يعنى ان رفع الصوت في المسجد جائز ما لم يتفاحش لعدم الانكار منه صلى الله عليه وسلم والحديث الذى ورد فيه لا ترفع فيه الاصوات محمول على ما اذا كان الصوت متفاحشا ارع) وقال العلامة السندى يحتمل ان البخارى اشار بذكر الحديثين الى تفصيل وهو انه ان كان بلا ضرورة فلا يجوز وان كان لضرورة يجوز او الى انه ممنوع بضرورة او بلا ضرورة فلذلك بادر صلى الله عليه وسلم الى قطع الاختصام بينهما الموجب لرفع الصوت في المسجد قطعا لرفع الصوت وصارت هذه المبادرة بمنزلة الانكار على رفع الصوت والله اعلم اه

قوله ترفعان اصواتكما في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ناظرا الى قوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبى فانه صلى الله عليه وسلم حى في قبره فيجب احترامه بعد وفاته كما كان واجبا في حياته وقال السبكى وقد روى عن ابى بكر الصديق رضى الله عنه قال لا ينبغى رفع الصوت على نبى حيا وميتا وروى عن عائشة رضى الله عنها انها كانت تسمع صوت الوتد يوتد والمسمار يضرب في بعض الدور المطيفة بمسجد رسول الله صلى الله

علیہ وسلم فقر سل الیہم لا تؤذوا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قالوا وما عمل علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ مصراعی دارہ الا بالمناصع توقیا لذلک فہذا کلہ یدل علی ان الصحابۃ کانوا یرون انہ صلے اللہ علیہ وسلم حی فی قبرہ ولذا کانت الصحابۃ یغضون اصواتہم فی مسجد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تعظیما لہ واذکر حدیث جبرئیل وسوالہ عن الاسلام فانظر تعظیمہ وادبہ مع النبی صلے اللہ علیہ وسلم حیث خفض صوتہ عندہ وکذلک ملک الموت، وغیر ذلک من الاحادیث الکثیرۃ کذا فی شفاء السقام مختصرا ۱۵۴ وقد ورد فی الحدیث الانبیاء احیاء فی قبورھم یصلون رواہ ابو یعلی عن انس قال المناوی ھذا حدیث صحیح کذا فی فیض القدیر ص۱۸۴ ج ۳ -

قال شیخنا السید الانور رحمہ ان ھذہ الاحادیث لم ترد فی بیان حیاۃ نفس الروح فان الروح نفسہا حیات لا ممات لہا سواء کانت روح المؤمن او الکافر والارواح کلہا احیاء بل وردت ھذہ الاحادیث لبیان ان الانبیاء فی قبورھم مشتغلون فی الطاعات والعبادات نحو صلاۃ وحج کما کانوا مشتغلین بہا فی حیاتہم الدنیویۃ لیسوا بمعطلین عن اعمال الخیر فہم یصلون ویحجون ویلبون ویطوفون بالبیت فی قبورھم مثل الاحیاء ثم الحیاۃ لہا مراتب اعلاھا حیاۃ الانبیاء ثم حیاۃ الشہداء وثم وثم بخلاف الکافر اذ لیس لہ فی المقبر سوی الویل والثبور ولذا قال تعالے لا یموت فیہا ولا یحیٰ والحیاۃ فی العرف انما ھو الاشتغال بالاعمال والموت ھو التعطل عن الافعال والحیاۃ المذکورۃ فی حدیث البیہقی انما ھی باعتبار الافعال ولذا لا یذکر فی الکتاب والسنۃ حیاۃ احد الا ویذکر معہ نوع من افعالہ لیکون دلیلا علی وجہ الحیاۃ واما حیاۃ نفس الروح فہی بمعزل عن النظر والکلام وسیأتی الکلام علے مسئلۃ حیاۃ الانبیاء مفصلا انشاء اللہ تعالے فی آخر کتاب الانبیاء فی باب قولہ تعالے واذکر فی الکتاب مریم اذ انتبذت من اھلہا

# باب الحلق والجلوس فی المسجد

ای فی بیان حکم الحلقۃ والجلوس فی المسجد والمقصود انہ یجوز ذلک خصوصا اذا کان لعلم او ذکر او قراءۃ قرآن (ع) والحلق بکسر الحاء وفتح اللام جمع حلقۃ والمراد بہ حلق الذکر والعلم وقراءۃ القرآن فہذا جائز بشرط ان لا یکون مخلا بامر الصلاۃ وجلوس الرجال فی المسجد حول النبی صلے اللہ علیہ وسلم شبیہ بالتحلق حول العالم لان الظاہر ان الصحابۃ کانوا یجلسون حولہ صلے اللہ علیہ وسلم محدقین بہ (ف) ای کانوا یجلسون عند استماع الخطبۃ محلقین فظہرت مطابقۃ الحدیث بالترجمۃ قولہ مثنی مثنی قال العراقی یحتمل ان المراد بہ لیسلم من کل رکعتین وان المراد یتشہد فی کل رکعتین اھ ویؤید المعنی الثانی حدیث المطلب بن وداعۃ - صلاۃ اللیل مثنی وتشہد فی کل رکعتین راجع فیض القدیر ص۲۲۲ ج۴ والسراج المنیر ص۳۶۱ ج۲ وعمدۃ القاری ص۱۲۳ ج۲

قوله فاذا خشيت الصبح فاوتر بواحدة اى ضم الركعة الواحدة مع الشفع المتقدم حتى يصير المجموع وترا وعند الامام الشافعي الوتر ركعة واحدة يجوز الاقتصار عليها (قلنا) فعلى هذا لا يبقى لقوله فاذا خشيت الصبح معنى فانه يجوز الاقتصار على ركعة واحدة عند الامام الشافعي وان لم يخش الصبح - وذكر الواحدة ليس للاقتصار على واحدة بل لان صفة الايتار انما تحصل بضم الواحدة الى الشفع المتقدم عليها - و كذلك ذكر الواحدة ليس لبيان الوصل و الفصل بالسلام وعدمه على ركعتي الوتر بل لبيان صفة الايتار لان عائشة الصديقة تروى الايتار بالواحدة ومع ذلك تروى صراحة ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يسلم على ركعتي الوتر فدل ذلك انها رضي الله عنها ارادت بذلك ان صفة الايتار انما تتقوم بالواحدة ولم ترد انه صلى الله عليه وسلم كان يسلم في ركعتي الوتر

## باب الاستلقاء في المسجد ومد الرجل

اى في بيان جواز الاستلقاء في المسجد اذا كان متيقظا ومتحفظا ومامونا من انكشاف العورة ولا يجوز عند خوف انكشاف الستر ولفظ ومد الرجل ساقط من نسخة والمقصود بالباب اثبات جواز الامرين الاستلقاء ووضع الرجل على الرجل واما الحديث الذي ورد فيه النهي فاما ان يقال ان حديث الباب ناسخ لحديث النهي او يقال ان النهي محمول على ما اذا كان الازار ضيقا يخاف منه انكشاف العورة وقد دل فعل عمر وعثمان على ان الجواز غير منسوخ بحديث النهي اذ لو كان منسوخا لما خفي على هؤلاء -

## باب المسجد يكون في الطريق من غير ضرر بالناس

اى في بيان جواز بناء المسجد في طريق الناس وممرهم بشرط ان لا يكون لهم فيه ضرر لاحد لان بناء المساجد على انواع - بناء المسجد في ملكه وهو جائز بالاجماع وبناء في غير ملكه وهو ممتنع بالاجماع وبناء في المباحات حيث لا يضر باحد فهو جائز لكن شذ بعضهم فمنعه لان مباحات الطرق موضوعة لانتفاع الناس فاذا بني بها مسجد منع انتفاعهم فاراد البخاري بهذا الباب الرد على هذا القائل و استدل بقصة ابي بكر لكون النبي صلى الله عليه وسلم اطلع على ذلك واقره عليه وعند السادة الحنفية ايضا يجوز بناء المسجد في ممر الناس وطريقهم اذا لم يضر بالناس لكن اذا كان باذن الوالي والقاضي كما في احياء الارض الموات والله اعلم - ولا يبعد ان يكون اشارة الى انه يجوز اخذ شيء من الشارع العام والحاقه بالمسجد ليتسع المسجد اذا كان الباقي من الطريق كافيا للناس غير مخل في مرورهم فان المرور حق العامة والله اعلم -

## باب الصلاة فی مسجد السوق مساجد

ای فی بیان جواز الصلاۃ فی مسجد السوق لان الحدیث قد دل علی جواز الصلاۃ فی نفس السوق فجوازها فی مسجد السوق بالاولی والمراد بمساجد الاسواق المواضع التی تعد لایقاع الصلاۃ فی الاسواق لا الابنیۃ الموضوعۃ للصلاۃ من المساجد فان المساجد الشرعیۃ کلها سواء فی الاجر والثواب والمقصود بهذا الباب الاشارۃ الی ان الحدیث الوارد فی ان الاسواق شر البقاع وان المساجد خیر البقاع کما اخرجه البزار وغیره لا یصح اسناده ولو صح لم یمنع وضع المسجد فی السوق لان بقعۃ المسجد حینئذ تکون بقعۃ خیر کذا فی الفتح فکما یجوز اتخاذ المسجد فی البیت یجوز فی السوق قوله وصلی ابن عون فی مسجد الخ قال العینی لیس فی الترجمۃ ما یطابق هذا الاثر اه - اقول لعل غرض البخاری بیان جواز الصلاۃ فی غیر مسجد الجماعۃ ای موضع کان سوقا ونحوه کما ورد عنه صلی الله علیه وسلم وسلم جعلت لی الارض مسجدا وطهورا فاستدل بالاثر بان عبد الله بن عون صلی فی دار یغلق یعنی ما کان مسجد الجماعۃ فجواز الصلاۃ فی مسجد الدار یدل علی جواز مسجد السوق لان حکمهما واحد فی عدم کونهما مسجد الجماعۃ فظهرت مطابقۃ الاثر والحدیث بالترجمۃ ظهور الاخفاء فیه والله اعلم - وقال الشیخ نور الحق الدهلوی الاظهر ان اثر ابن عون ایضا داخل فی الترجمۃ ولیس دلیلا علی الترجمۃ حتی یشکل المناسبۃ بینهما ثم ان المصنف ربما یورد التعالیق بادنی مناسبۃ بالباب فاورد اثر ابن عون لمناسبۃ المسجد مطلقا ولو کان مسجد الدار وقال الکرمانی لعل الغرض منه الرد علی الحنفیۃ حیث قالوا بامتناع اتخاذ المسجد فی الدار المحجوب عن الناس دلتد وقیل المراد بالمسجد فی الترجمۃ معناه الاصطلاحی المعروف عند الناس والمقصود بیان جواز اتخاذ المسجد فی السوق لان السوق موضع اللغط واشتغال الناس بالبیع والشراء وربما یتوهم عدم جواز الصلاۃ فی مثل هذا الموضع وانه لا یجوز بناء المسجد فی شر البقاع ای السوق فدفعه بهذه الترجمۃ

## باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیره

ای فی بیان جواز تشبیک الاصابع سواء کان فی المسجد وغیره وبالجملۃ غرض المصنف بهذه الترجمۃ اثبات جواز ذلک دفعا لما عسی ان یتوهم من نهیه علیه الصلاۃ والسلام عن التشبیک فی الصلاۃ والمرور للصلاۃ کراهۃ ذلک فی جمیع الاحیان کذا فی الرسالۃ - وقال ابن المنیر لا تعارض فی الاحادیث اذ المنهی عنه فعل التشبیک علی وجه العبث والذی فی الحدیث انما المقصود منه التمثیل وتصویر المعنی فی النفس بصورۃ الحس - کذا فی الفتح والعمدۃ والاظهر ان مقصود البخاری بهذه الترجمۃ بیان ان النهی الوارد عن التشبیک لیس للتحریم بل من باب الادب والاحترام قوله یقال له

ذو الیدین بن عطولہما اولانہ کان یعمل بیدیہ جمیعا والناس کانوا یعونہ ادلا سنہ ی اشمالین فغیرہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم وسماہ ذا الیدین ولعل ذلک صونا لہ عن اصحاب اشمال قولہ فیما سالوہ ای ربما سالوا ابن سیرین ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد هذا السجود هل سلم مرۃ اخری او اکتفی بالسلام الاول فیقول ابن سیرین فی جوابہ نبئت بضم النون ای اخبرت ان عمران بن حصین قال فی حدیثہ ثم سلم یعنی ان ہذا اللفظ لم احفظہ عن ابی هریرۃ وانما اخبرت بہ عن عمران بن حصین انہ ذکر ہذا اللفظ ای ثم سلم فی روایتہ وفی قولہ نبئت اشارۃ الی انہ لم یسمع ہذا من عمران بنفسہ وقد بین ابو داؤد فی روایتہ الواسطۃ بین ابن سیرین وعمران بن حصین راجع شرح القسطلانی صفحہ ۲۵ ج ا۔

# باب المساجد التی علی طرق المدینۃ والمواضع التی صلی فیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ای ہذا باب فی بیان مشروعیۃ التبرک بالصلاۃ فی المساجد التی فی الطرق بین المدینۃ ومکۃ وفی بیان مشروعیۃ التبرک بالصلاۃ فی المواضع التی صلی فیہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند ذہابہ الی مکۃ وایابہ عنہا ولم تجعل مساجد ولذا یفرق الراوی فی التعبیر فتارۃ یقول فی المسجد وذلک حیث بنی ہنالک مسجد وتارۃ یقول فی موضع المسجد وہذا حیث لم یکن ہنالک مسجد۔ والمقصود بہذہ الترجمۃ بیان مشروعیۃ الاستبراک بمشاہد الانبیاء والصالحین۔ اعلم ان ہذا الحدیث الطویل الذی اخرجہ المؤلف رح من افرادہ وفیہ مسئلۃ تحری الاتفاقیات ای ما حکمہ ما صدر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتفاقا ہل ینبغی التعمد والتحری لذلک الامر الاتفاقی بقصد التبرک ام لا فذہب ابن عمر الی ان التحری فی ذلک مستحب ومرغب کما ان التحصیب من النبی صلے اللہ علیہ وسلم کان اتفاقیا ولکن من تحری التحصیب فلہ الاجر لم یر ذلک ابن مسعود وابن عباس فان ابن مسعود کان ینکر علی من یتحری الانصراف عن یمینہ وکان ابن عباس لا یری التحصیب سنۃ بخلاف ابن عمر فانہ کان یراہ سنۃ ویتحراہ وقد جاء عن امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رض خلاف فعل ابنہ فقد روی عن المعرور بن سوید ان عمر رأی الناس فی سفر یتبادرون الی مکان نسأل عن ذلک فقالوا انہ صلی فیہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم فقال من عرضت لہ الصلاۃ فلیصل والا فلیمض فانما ہلک اہل الکتاب لانہم تتبعوا آثار انبیاءہم فاتخذوہا کنائس وبیعا ولکن ہذا لیس بمعارض لما روی عن ابن عمر لان عمر بن الخطاب خشی ان یلتزم الناس الصلاۃ فی تلک المواضع حتی یشکل علی من بعدہم فیری ذلک واجبا فمنقبۃ عمر رض علی ان ہذہ المساجد والاماکن التی صلی فیہا

النبي صلى الله عليه وسلم ليست من المشاعر ولا لاحقة بالمساجد الثلاثة - واما عبد الله بن عمر فقد كان مأمونا من ذلك وكان يتبرك بتلك الاماكن لمن غيره ان يعتقده واجبا ولذا لم ينكر على من لم يفعله ولم يرغبه على ذلك بل لم ينقل في ذلك حرفا وبالجملة قول عمرؓ محمول على سد الذريعة وصيانة الشريعة من الاحداث والبدعة ولذا قالوا ينبغي للعالم اذا رأى الناس يلتزمون النوافل التزاما شديدا ان يعمل بالرخصة احيانا ويتركها في بعض المرات ليظهر على الناس بفعله انها غير واجبة - ويترشح من كلام الحافظ ابن تيمية ان ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل الاتفاق فالقصد على الاتفاق اولى من التحري والتعمد فيه لان الاحسن هو اتباع النبي صلى الله عليه وسلم فاتباعه في الاتفاقيات ان يفعلها اتفاقا ليكون متبعا للسنة في الكيفية ايضا - اقول ان هذا التحري من باب التبرك بآثار الصالحين وفيه اجر وخير وقد تقدم حديث عتبان بن مالك رضؓ وسؤاله النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي في بيته ليتخذه مصلى واجابته صلى الله عليه وسلم الى ذلك ولعمري انه مثمر للخيرات والبركات وحديث عتبان حجة في التبرك بآثار الصالحين وهو مشهور عند اصحاب الانوار والتجليات ويجوز مثل هذا التحري لمن غلب عليه حال العشق النبوي واما من كان صاحيا غالبا على احواله فالاولى له ان يفعل الاتفاقي اتفاقا لا عادة مستمرة ولذلك لم يتحر ابو بكر وعمر وعثمان وعلي واكابر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مواضع صلاته صلى الله عليه وسلم ونزوله وارتحاله ولم يروَ عنهم مثل هذا التحري

## ومحصل ذلك

ان عبد الله بن عمر كان يتبرك بتلك الاماكن التي صلى فيها النبي صلى الله عليه وسلم فيصلي فيها عبد الله بن عمر ويدعو فيها على نية التبرك وعلى ان التشبه بالصالحين صلاح وفلاح ولم يزل الناس يتبركون بمواضع الصالحين وقد تقدم حديث عتبان وسؤاله النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي في بيته ليتخذه مصلى واجابة النبي صلى الله عليه وسلم الى ذلك فهو حجة في التبرك بآثار الصالحين كذا في الفتح ص $\frac{٤٦٩}{١٢}$ والعمدة ص ٤٦٩ ج ٢ - والحجة في التبرك بآثار الصالحين قوله تعالى ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين قال الامام القرطبي اختلف في البقية على اقوال فقيل عصى موسى وعصى هارون ورضاض الالواح لانها انكسرت حين القاها موسى قاله ابن عباس وقال ابو صالح البقية عصى موسى وثيابه وثياب هرون ولوحان من التوراة وقال عطية بن سعد هي عصى موسى وهارون وثيابهما ورضاض الالواح وقال الثوري ومن الناس من يقول البقية قفيزان في طست من ذهب وعصا موسى وعمامة هارون ورضاض الالواح ومنهم من يقول العصى والنعلان كذا في تفسير القرطبي ص ٢٤٩ ج ٣ - وقال تعالى لا اقسم بهذا البلد

وانت حل بهذا البلد۔ فقد دل هذا على ان هذا البلد حصل له الشرف ببركة حلوله و
نزوله صلى الله عليه وسلم فيه وقال تعالى والتين والزيتون وطور سينين وهذا
البلد الامين۔ فقد اقسم الله تعالى بهذه المواضع اشارة الى انها مواضع متبركة انعم
الله فيها بالنبوة والرسالة على بعض عباده المخلصين واخرج النسائي من طريق يزيد
بن مالك عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتيت بدابة فوق الحمار و
دون البغل خطوها عند منتهى طرفها فركبت ومعي جبرئيل فسرت فقال انزل فصل ففعلت
فقال اتدري اين صليت صليت بطيبة واليها المهاجر ثم قال انزل فصل ففعلت فقال اتدري
اين صليت صليت بطور سيناء حيث كلم الله موسى ثم قال انزل فصل ففعلت فقال اتدري
اين صليت صليت ببيت لحم حيث ولد عيسى عليه السلام الحديث انظر ص ١٣٧/٤٦ من الدر المنثور
وص ١٥٣/١ من الخصائص الكبرى كلاهما للسيوطي وص — من تفسير ابن كثير۔

وقال الكرماني وانما كان ابن عمر يصلي في تلك المواضع التي صلى فيها رسول الله صلى الله
عليه وسلم على وجه التبرك بها ولم يزل الناس يتبركون بمواضع الصالحين واما ما روي
عن عمر رضي الله عنه انه كره ذلك فلانه خشي ان يلتزم الناس الصلاة في تلك المواضع
فيشكل ذلك على من يأتي بعدهم ويرى ذلك واجبا وكذا ينبغي للعالم اذا رأى الناس
يلتزمون النوافل التزاما شديدا ان يترخص فيها في بعض المراتب ويتركها ليعلم بفعله انها
غير واجبة كما فعل ابن عباس في ترك الاضحية (ك) قوله الا انهما اختلفا في مسجد بشرف
الروحاء اي اختلف سالم ونافع في ذكر هذا المسجد فذكره نافع ولم يذكره سالم
كما يظهر من الرواية الاتية او المراد انهما اختلفا في تفصيله وبيانه لا في كونه مصلى النبي
صلى الله عليه وسلم فان الظاهر انهما اتفقا على ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه
وشرف الروحاء اسم قرية بينها وبين المدينة ستة وثلاثون ميلا وقيل ثلاثون
قوله وكان عليه الصلاة والسلام اذا رجع من غزو وكان لفظ كان مسقط لغير ابي ذر وفي
نسخة غزوة كان بالتأنيث۔ فتذكير ضمير كان باعتبار تأويلها بسفر او راجع الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم وفي نسخة وكان بواو الحال فهي جملة حالية قوله فاذا ظهر
من بطن واد اي خرج من بطن واد وهو وادي العقيق اناخ بالبطحاء وهو مسيل واسع
فيه دقاق الحصى وكذلك الابطح التي على شفير الوادي اي طرفه الشرقية صفة
البطحاء فعرّس اي نزل آخر الليل للاستراحة ثَمَّ بفتح المثلثة اي هنالك حتى يصبح
اي يدخل في الصباح وهي تامة استغنت بمرفوعها ليس عند المسجد الذي بحجارة ضمير

ملہ وجہ سیوم مراد از تعیین آن مکانات متبرکہ پس ببینید الخ اور امکرر نکرده فقط کرد نافع را در بیان
مکانات ہمہ آن مگر اینکہ مختلف شدند سالم ونافع در مسجدے کہ در شرف الروحا است کہ نافع ذکر کرده آنرا
چنانچہ از حدیث بعد معلوم شود وسالم ذکر نکرد شیخ الاسلام ص ۲۲۳/۱۲ ملہ نیست آن تعریس نزد آن مسجدے
کہ مبنی بسنگ است وشرف جائے بلند کہ بر وے آن مسجد است۔

بين راجع الى التعريس او الى ثمه - والمعنى لم يكن التعريس او لم يكن هذا المكان
عند المسجد الذي بني هناك بحجارة ولا على الأكمة التي عليها المسجد اي ولا على
الموضع المرتفع الذي بني عليه ذلك المسجد كان ثَمَّ بفتح المثلثة وهي استئناف اي
كان هناك خليج بفتح الخاء وكسر اللام وهو واد له عمق او هو نهر يصلي عبد الله بن عمر
عنده في بطنه كُثُبٌ بضم الكاف والمثلثة جمع كثيب بمعنى تلال الرمل كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثَمَّ بفتح المثلثة اي هناك يصلي فدحا اي فدفع فيه السيل بالبطحاء
حتى دفن السيلُ ذلك المكان الذي كان عبد الله بن عمر يصلي فيه وان عبد الله بن عمر
حدثه اي نافعا ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى حيث المسجد الصغير الذي هو واقع
دون المسجد الذي بشرف الروحاء اي قريبا من المسجد الذي هو واقع بشرف الروحاء
وهي قرية جامعة على ليلتين من المدينة وقد كان عبد الله بن عمر يعلم بفتح الياء او بضمها
اي يعرف او يذكر علامة المكان الذي صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم يقول بيان
للجملة قبله اي يقول عبد الله بن عمر ان المكان الموصوف واقع ثَمَّ بفتح المثلثة اي هنالك
وفي نسخة ثَمَّة وهو خبر مبتدأ محذوف اي المكان الموصوف ثمه عن يمينك اي واقع في
جانب يمينك حين تقوم في المسجد حال كونك تصلي فيه وذلك المسجد الصغير
واقع على حافة الطريق اليمنى اي على جانبه والحال انت ذاهب من المدينة الى
مكة المكرمة بينه اي بين المسجد الصغير وبين المسجد الاكبر رمية بحجر اي
بمقدار ذلك او نحو ذلك بالتفاوت القليل وان عبد الله بن عمر كان يصلي الى العرق
بكسر العين وسكون الراء المهملة جبل صغير ويقال للارض ملح لا تنبت الذي عند
منصرف الروحاء اي عند آخر الروحاء وذلك العرق انتهى طرفه على حافة الطريق
اي طرفه دون المسجد اي قريب او تحت المسجد الذي هو واقع بينه اي بين العرق
وبين المنصرف بفتح الراء وانت ذاهب الى مكة وقد ابتني ثَمَّ اي هنالك مسجد فلم
يكن عبد الله يصلي في ذلك المسجد كان يتركه عن يساره ووراءه بالجر على
العطف على يساره وبالنصب على الظرفية ويصلي أمامه اي قدام المسجد الى العرق
نفسه اي الى نفس العرق قوله كان ينزل تحت سرحة ضخمة اي شجرة عظيمة
دون الرويثة اي قريبا منها والرويثة قرية جامعة بينها وبين المدينة سبعة
عشر فرسخا وبينها وبين الروحاء ثلاثة عشر ميلا عن يمين الطريق ووجاه الطريق اي مقابلها
في مكان بطح اي واسع سهل حتى يفضي اي حتى يخرج عليه الصلاة والسلام من الافضاء
بمعنى الخروج والدفع كقوله تعالى فاذا افضتم من عرفات والضمير في يفضي عائد
الى الرسول صلى الله عليه وسلم او المكان وفي بعض النسخ بلفظ الخطاب من أكمة اي
مكان مرتفع دوين بريد الرويثة مصغر الدون اي قريبا منها بميلين والبريد هو
المرتب واحدا بعد واحد والمراد به موضع البريد والمعنى بينه وبين المكان الذي

ينزل فيه البريد بالرويثة ميلان وقد انكسر اعلاها اى اعلى السرحة الضخمة اى اعلى هذه الشجرة العظيمة فانثنى اى فانعطف في جوفها اى في جوف هذه الشجرة وهي اى هذه الشجرة قائمة على ساق واحدة دتنه) اى كالبنيان ضيقة من اسفل متسعة من فوق وفي ساقها اى عند ساقها وتحتها وبقربها كثب اى تلال الرمل كثيرة وان عبد الله بن عمر حدثه اى نافعا ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في طرف تلعة بفتح الفوقية وسكون اللام هي ارض مرتفعة عريضة يتردد فيها السيل من وراء العرج بفتح المهملة وسكون الراء وبالجيم قرية جامعة على طريق مكة بينها وبين الرويثة ثلاثة عشر او اربعة عشر ميلا وانت ذاهب الى هضبة بفتح الهاء وسكون المعجمة جبل منبسط على وجه الارض وماطال وارتفع وانفرد من الجبال عند ذلك المسجد قبران او ثلاثة - شم على القبور رضم بالراء المفتوحة وسكون المعجمة صخور عظام يرضم بعضها فوق بعض في الابنية - من حجارة عن يمين الطريق عند سلمات الطريق بفتح المهملة واللام جمع سلمة وهي شجرة يدبغ بورقها الاديم وهي شجرة العضاه وقيل هي بفتح السين المهملة وكسر اللام بمعنى الصخرة فهي بالكسر الصخرات وبالفتح الشجرات بين اولئك السلمات كان عبد الله بن عمر يروح من العرج بعد ان تميل الشمس بالهاجرة اى نصف النهار عند اشتداد الحر فيصلي الظهر في ذلك المسجد وان عبد الله بن عمر حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل عند سرحات بفتح الراء لا غير شجرات ضخمة عن يسار الطريق في مسيل اى مكان منحدر دون هرشى اى قريبا منها وهي ثنية معروفة في طريق مكة قريبة من الجحفة يرى منها البحر ثم ذلك المسيل لاصق بكراع هرشى اى بطرفها والكراع بضم الكاف معناها الطرف وهرشى ثنية بين مكة والمدينة بينه اى بين المسيل وبين الطريق قريب من غلوة بفتح الغين المعجمة غاية بلوغ السهم او امد جرى الفرس وهي ثلثا ميل وقيل مائة باع والمعنى كان بينهما قريب من رمية سهم او وثبة فرس وكان عبد الله بن عمر يصلي الى سرحة اى شجرة هي اقرب السرحات اى اقرب الشجرات الى الطريق وهي اطولهن وان عبد الله بن عمر حدثه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينزل في المسيل اى في المكان المنحدر الذي هو في ادنى مر الظهران قرية ذات نخل وثمار على اميال من مكة الى جهة المدينة قبل المدينة بكسر القاف وفتح الموحدة اى مقابل المدينة حين يهبط النبي صلى الله عليه وسلم من الصفراوات بفتح المهملة وسكون الفاء الاودية او الجبال التي بعد مر الظهران وفي نسخة من وادي الصفراوات بزيادة لفظ الوادي ينزل بمثناة تحتية وفي نسخة تنزل بالتاء الفوقية ليوافق قوله بعد وانت ذاهب في بطن ذلك المسيل عن يسار الطريق وانت ذاهب الى مكة ليس بين منزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الطريق فصل ومسافة الا رمية بحجر اى بمقدار ذلك ومصلى رسول الله

صلے اللہ علیہ وسلم مُطّلے الکمۃ بفتحات ای موضع مرتفع علے ما حولہ غلیظۃ ای عظیمۃ وان عبد اللہ حدثہ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم استقبل فرضتی الجبل بضم الفاء وسکون الراء وفتح الضاد المعجمۃ مدخل الطریق الی الجبل وھی تثنیۃ فرضۃ الذی بینہ وفی نسخۃ الذی کان بینہ ای بین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وبین الجبل الطویل نحو الکعبۃ ای جانبہا وناحیتہا ولفظ النحو معناہ الناحیۃ وھو متعلق بالطویل او ظرف للجبل او بدل من الفرضۃ قال نافع فجعل عبد اللہ بن عمر المسجد الذی بنی ثم بفتح الثاء ای ھنالک یسار المسجد بطرف الاکمۃ ومصلی النبی صلے اللہ علیہ وسلم اسفل منہ ای اسفل من المسجد المحدث علے طرف الاکمۃ السوداء واسفل بالنصب علے الظرفیۃ او بالرفع خبر مبتدأ محذوف تدع من الاکمۃ عشرۃ اذرع او نحوھا ثم تصلی حال کونک مستقبل الفرضتین من الجبل الذی بینک وبین الکعبۃ فان کنت تریدالصلاۃ فی مصلی النبی صلے اللہ علیہ وسلم فھذا ھو المقام الذی صلے فیہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم۔

قال شیخ الاسلام زکریا الانصاری انما کان ابن عمر یصلی فی ھذہ المواضع للتبرک وھذا لا ینافی ماروی من کراھۃ ابیہ عمر لذلک لانہ انما کرھہا مخافۃ اعتقاد وجوبہا وابنہ عبد اللہ مامون من ذلک بل قال البغوی ان المساجد التی ثبت انہ صلے اللہ علیہ وسلم صلی فیہا لونذر احد الصلاۃ فی شئ منہا التعین کما فی المساجد الثلاثۃ (ت)

# ابواب سترۃ المصلی

## باب سترۃ الامام سترۃ لمن خلفہ

ای فی بیان ان سترۃ الامام سترۃ لمن خلفہ من المصلین لاحاجۃ لہم الی سترۃ جدیدۃ لمافرغ من احکام المسجد شرع فی احکام السترۃ وغرض المؤلف من عقد ھذا الباب ان سترۃ الامام کافیۃ للقوم فمع سترۃ الامام لومر المار بین یدی القوم لا یأثم بذلک کذا فی الرسالۃ وحاصلہ انہ لاحاجۃ للقوم ان یتخذ کل واحد منہم سترۃ لنفسہ علحدۃ بل یکفیہم سترۃ الامام وتعتبر تلک السترۃ لہم ایضا لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یأمر اصحابہ ان یتخذ واسترۃ غیر سترتہ والوجہ فی ذلک ان صلوۃ الجماعۃ فی نظر الشریعۃ صلاۃ واحدۃ لاصلوات متعددۃ بعدد الداخلین فیہا ولذا اکتفی فیہا بقراءۃ واحدۃ ای قراءۃ الامام کما اکتفی فیہا بسترۃ واحدۃ ای بسترۃ الامام ومن اوجب القراءۃ علے کل واحد من اھل الصف لم یبق عندہ حقیقۃ الجماعۃ الا اجتماع صلوات متعددۃ فی مکان واحد۔ واشارات الکتاب والسنۃ کلہا الی ان صلاۃ الجماعۃ صلاۃ واحدۃ تافہم ذلک واستقم قولہ یصلی بالناس بمنی الی غیر جدار وجہ مطابقتہ بالترجمۃ ان قولہ الی غیر جدار یشعر بان ثمہ سترۃ غیر جدار اذ النفی یر

الى شئ غير جدار ولكن نقل عن الشافعى انه فسر غير جدار - بغير سترة - وعلى هذا المطابقة بين الحديث والترجمة۔

## حديث الخط فى السترة

عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا صلى احدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئاً فان لم يجد فلينصب عصا فان لم يكن فليخط خطاً ثم لا يضره من مر بين يديه اخرجه احمد وابن ماجه وصححه ابن حبان واحمد وابن المدينى واشار الى ضعفه سفيان بن عيينة والشافعى والبغوى وغيرهم كما فى التلخيص الحبير ص۱۱۱ ج۱

اعلم ان جمهور الفقهاء لم يروا بالخط فى السترة واعتذروا عن الحديث بانه ضعيف مضطرب وقال فى الهداية بعد ذكره لكن الحديث غريب وورد فيما العمر به البلوى فلا ناخذ به اھ ص۱۸ ج۲ - واختلفت الرواية فيه عن محمد ففى رواية لا يخط وفى رواية يخط لحديث ابى داود وان لم يكن معه عصا فليخط خطاً وقال البيهقى لا بأس به فى مثل هذا الحكم ان شاء الله تعالى۔

## باب قدر كم ينبغى ان يكون بين المصلى والسترة

اى فى بيان انه قدر كم ذراع ينبغى ان يكون بين المصلى والسترة والمقصود انه يستحب له ان يدنو مقربا من السترة بقدر ثلاثة اذرع لئلا يضيق الطريق على المار۔

## باب الصلاة الى الحربة و باب الصلاة الى العنزة[ملہ]

اى المركوزة بين يدى المصلى - والحربة هى دون الرمح عريضة النصل والعنزة مثل نصف الرمح والمقصود من هذين البابين بيان انه يجوز اتخاذ السلاح والسيف والعنزة والحربة سترة ولا يكره التوجه اليها فى الصلاة وليس فيه تشبه بعبدة الاصنام مثل المتوجه الى النار او الصليب او الصورة ولا يبعد ان يكون غرض البخارى بهذه الترجمة بيان انه يكفى فى السترة مقدار حربة او عنزة وليس للسترة حد معين طولاً وعرضاً وما ذكر الفقهاء فى مقدار السترة ان تكون ذراعاً فهو من باب التقريب والتخمين لا من باب التحديد والتعيين۔

## باب السترة بمكة وغيرها

اى فى بيان استحباب السترة لدرء المار بمكة وغيرها اراد البخارى بهذا الباب الى مشروعية

---

ملہ عنزه آن نیزه خورد است از حربه نزد را نز از عصا مانند نیزه رمح وعکازه عصائے که برپائین آہن داره و در این تردید که در حدیث انس آمده ومعنا عکازه او عصا وعنزه بحسب اختلاف او قات ملت کر گاہے چنیں بودے وگاہے چناں - شرح الاسلام ص۲۳۹ ج۱۔

السترة بمكة وغيرها وانه لا فرق بين مكة وغيرها فی مشروعية السترة اشار به الى الرد على ما ترجم به عبد الرزاق حيث قال فی باب لا يقطع الصلاة بمكة شئ ثم اخرج عن ابن جريج عن كثير بن المطلب عن ابيه عن جده قال رأيت النبی صلى الله عليه وسلم يصلی فی المسجد الحرام ليس بينه وبينهم (ای الناس) سترة واخرجه ايضا اصحاب السنن ورجاله موثقون الا انه معلول فظن بعضهم انه لا حاجة الى السترة بمكة كما لا حاجة اليها فی المسجد الحرام وفی المطاف فقاس مكة على المسجد الحرام وظن ان الحرم كله فی حكم المسجد الحرام فی حكم السترة فاراد البخاری بهذا الباب التنبيه على ضعف هذا الحديث وان السترة مشروعة فی مكة وغيرها وان الصلاة بغير سترة مخصوصة بالمسجد الحرام لازدحام الطائفين واما سوی ذلك فالحل والحرم كله سواء فی حكم السترة وقال ابن المنير انما خص مكة بالذكر رفعا لتوهم من يتوهم ان السترة قبلة ولا ينبغی ان يكون لمكة قبلة الا الكعبة فلا يحتاج فيها الى سترة انتهى۔

# باب الصلاة الى الاسطوانة

ای فی بيان استحباب الصلاة الى جهة الاسطوانة اذا كان فی موضع فيه اسطوانة (ع) وهو مندوب لا سيما للمنفرد لئلا يتحرج المار وقد ولعل المقصود بالترجمة ان المصلين الى الاسطوانة احق بها من المستندين اليها والمتحدثين عندها قوله عند الاسطوانة التی عند المصحف كان فی المسجد النبوی صلى الله عليه وسلم موضع خاص للمصحف الذی كان ثمه فی عهد عثمان رضی الله عنه (ك) كما قد جاء فی رواية مسلم يصلی وراء الصندوق والله اعلم۔

# باب الصلاة بين السواری فی غير جماعة

ای فی بيان جواز الصلاة بين السواری فی غير جماعة واما اذا كان فی جماعة فكره قوم الصلاة فيها لورود النهی الخاص من الصلاة بينها فی الترمذی وغيره لانه يقطع تسوية الصفوف والتسوية فی الجماعة مطلوبة (ت) قال السيوطی۔ هذا الباب۔ اشارة الى ان النهی الوارد عن الصلاة بين السواری (كما) اخرجه اصحاب السنن الثلاثة والحاكم من حديث انس مخصوص بالجماعة وحكمته انقطاع الصف وتسوية الصف فيه مطلوبة وقيل لانه موضع النعال۔ وقيل انه مصلى الجن المؤمنين كذا فی التوشيح توضيحه ان المقصود بهذه الترجمة بيان جواز الصلاة بين السواری ای اذا لم يكن فی جماعة ای اذا كان منفردا فان الاولى للمنفرد ان يصلی الى السارية لا بين الساريتين واما اذا كانت الصلاة بين السواری فی الجماعة فقد كرهها قوم منهم احمد واسحاق ورخص فيه ابو حنيفة

ومالك والشافعي - واختلفت كلمات مشائخ الحنفية فمنهم من كره الصلاة بين السواري ومنهم من رخص فيه وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط الاصطفاف بين الاسطوانتين غير مكروه لانه صف في حق كل فريق وان لم يكن طويلا وتخلل الاسطوانة بين الصف كتخلل متاع موضوع وكفرجة بين الرجلين اهـ وقال ابن العربي ولا خلاف في جوازه عند الضيق واما عند السعة فهو مكروه للجماعة واما الواحد فلا بأس به وقد صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة بين سواريها - اهـ وقد روى عن عبد الحميد بن محمود قال صلينا خلف امير من الامراء فاضطرنا الناس فصلينا بين الساريتين فلما صلينا قال انس بن مالك كنا نتقي هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه الترمذي ص۳۱ وقال حسن صحيح وعن معاوية بن قرة عن ابيه قال كنا ننهى ان نصف بين السواري على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ونطرد عنها طردا رواه ابن ماجه ص۷۱

## باب الصلاة الى الراحلة والبعير والشجر والرحل

المقصود انه يجوز اتخاذ هذه الاشياء سترة وذهب بعض اهل العلم الى انه لا يستتر بامرأة ولا دابة اى في حال الاختيار وكان ابن عمر يكره ان يصلى الى بعير وكان الحكمة في ذلك انها في حال شد الرحل اقرب الى السكون من حال تجريدها قوله افرأيت اذا هبت الركاب اى قال نافع قلت لابن عمر اخبرني اذا هاجت الابل وتحركت من اماكنها وشوشت على المصلي فماذا يفعل والى اى جانب يصلي فقال اذا هاجت الابل وشوشت على المصلي بعد ما استقرارها فحينئذ كان النبي صلى الله عليه وسلم يعدل عنها الى الرحل فيجعله سترة

## باب الصلاة الى السرير

اى الى جانبه مقصوده ان الشئ المرتفع من الارض يجزى عن السترة ولا يلزم ان يكون موضوعا على الارض - فافهم -

## باب ليرد المصلى من مر بين يديه

اى في بيان ندب رد المصلي من مر بين يديه سواء كان المار آدميا وغيره قال العيني اجمع العلماء على ان رد المار بين يدى المصلي امر مندوب مناكد وقال اهل الظاهر بوجوبه لظاهر الامر ولكن لم يذهب احد من الفقهاء الى وجوبه (ع) وينبغي ان يكون الدفع بالتسبيح او بالاشارة او الاخذ بطرف ثوبه من غير مشى ومعالجة حتى لا تفسد صلاته قال الامام القرطبي قوله فليدفعه اى بالاشارة ولطيف المنع وقوله فليقاتله اى يزيد في دفعه الثاني اشد من الاول واجمعوا على انه لا يقاتله بالسلاح لمخالفة ذلك لقاعدة الاقبال على الصلاة والخشوع فيها والمراد بالمقاتلة المدافعة ونقل البيهقي عن الامام

الشافعي ان المراد بالمقاتله دفع اشد من الدفع الاول وقد روى امام الهدى الشيخ ابو منصور عن الامام ابي حنيفة ان الافضل ان يترك الدرء والامر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين وقال محمد في الموطا تحت حديث ابي سعيد فان ابى فليقاتله يكره ان يمر الرجل بين يدي المصلي فان اراد ان يمر بين يديه فليدرأ ما استطاع ولا يقاتله فان قاتله كان ما يدخل عليه في صلاته من قتاله اياه اشد عليه من ممر هذا بين يديه ولا نعلم احدا روى قتاله الا ما روي عن ابي سعيد الخدري وليست العامة عليها اي ليست عامة الفقهاء على ظاهرها ولكنها على ما وصفت لك وهو قول ابي حنيفة رح راجع ص۱۴۹ من موطا الامام محمد رح۔

## باب اثم المار بين يدي المصلي

اي في بيان اثم المار بين يدي المصلي (ع) وظاهره التحريم والاثم.

## باب استقبال الرجل الرجل وهو يصلي

اي في بيان كراهة ذلك او في بيان حكم استقبال الرجل الرجل والحال انه يصلي هل يكره امر لا فذهب البخاري الى انه مكروه اذا خيف الشغل به ولذا كرهت عائشة رض استقبالها لان المرأة محل لاشتغال الرجل بها وان كان ذلك بالنظر الى النبي صلى الله عليه وسلم بعيدا وبهذا يظهر مطابقة الحديث بالترجمة والجمهور على انه يكره الاستقبال مطلقا سواء خيف الشغل به ام لا وهو مذهب السادة الحنفية فانهم قد كرهوا المواجهة مطلقا فان مآلها الى الشغل

## باب الصلاة خلف النائم

اي في بيان حكم الصلاة خلف النائم والمقصود انه يجوز ولا يكره وكرهه مالك وغيره الصلاة خلف النائم خشية ان يبدو منه ما يلهي المصلي عن صلاته وظاهر تصرف البخاري ان عدم الكراهة حيث يحصل الامن من ذلك وكانه اشار ايضا الى تضعيف الحديث الوارد في النهي من الصلاة خلف النائم فقد اخرجه ابو داؤد وابن ماجه عن ابن عباس رض ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث قال ابو داؤد طرقه كلها واهية ولا يبعد ان يقال ان النهي عن الصلاة خلف النائم والمتحدث محمول على ما اذا كانت موجبة للتشويش لاجل الغطيط او اللغط فتكره الصلاة خلف النائم اذا كان يخشى منه اللغط والا فلا كراهة فيها

## باب التطوع خلف المرأة

اي في بيان حكم التطوع خلف المرأة والمقصود بيان جواز صلاة التطوع خلف المرأة باي

وضعهم كانت وان محاذاة المرأة للرجل لا تفسد صلاته اذا كانت مضطجعة بجنب الرجل غير داخلة معه في صلاته۔ وخص الترجمة بالتطوع اشارة الى انه لا ينبغي ذلك في الفريضة۔

## باب من قال لا يقطع الصلاة شيء

اى باب فى بيان قول من قال لا يقطع الصلاة مرور شيء بين يدى المصلى ولو بلا سترة اذ الكلام في ابواب السترة وهو مذهب الجمهور وقال احمد يقطع الصلاة الكلب والذى فى قلبى من الحمار والمرأة شيء وغرض المؤلف من عقد هذه الابواب الى آخر هذا الكتاب الاشارة الى ان المرأة غير قاطعة للصلاة ووجه مطابقة الحديث لعموم شيء في الترجمة ان المرأة اذا لم تقطع الصلاة مع ان النفوس جبلت على الاشتغال بها فغيرها من الكلب والحمار اولى بذلك وعدم ذكر من عدم قطع شيء من المذكورات هو المعتمد الذى دلت عليه الاحاديث الصحيحة واما خبر مسلم يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب الاسود فمؤول بقطع الخشوع لا بالخروج من الصلاة او منسوخ بالاحاديث المذكورة وعن ابراهيم بن يزيد ثنا سالم بن عبد الله عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر قالوا لا يقطع صلاة المسلم شيء وادرأ واما استطعتم اخرجه الدارقطنى واعله صاحب التحقيق بابراهيم وهو الخوزى المكى قال احمد والنسائى متروك وقال ابن معين ليس بشيء كذا فى نصب الراية ولكن حسن الترمذى حديث الزاد والراحلة في الحج وقال تكلم فيه بعض اهل العلم من قبل حفظه۔ اھ۔ واخرج سعيد بن منصور عن على وعثمان وغيرهما مثل ذلك باسانيد صحيحة وقال مالك فى المؤطا ص ۵۵ انه بلغه ان على بن ابى طالب قال لا يقطع شيء الصلاة مما يمر بين يدى المصلى اھ وفى مجمع الزوائد عن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف قال كنت اصلى فمر رجل بين يدى فمنعته فسألت عثمان بن عفان فقال لا يضرك يا ابن اخى رواه عبد الله بن احمد ورجاله رجال الصحيح آه

## باب اذا حمل جارية صغيرة على عنقه فى الصلاة

اى فى بيان ان من حمل جارية صغيرة على عنقه فى الصلاة لا تفسد صلاته واذا كان حمل الجارية غير مفسد للصلاة فمرور المرأة بين يدى المصلى اولى بان لا يكون مفسدا لان حمل جارية اشد من المرور لكن ينبغي تقييده بما اذا كان هذا عند الضرورة وكان الصبى طاهر الثياب۔ وكان هذا الحمل بيد واحد لا باليدين وانما يمكن مثل هذا فى الصبى لان الصبى لشدة الفه وانسه بما يتعلق ويلتزم بنفسه ولا يحتاج حمله الى عمل كثير فان الصبى اذا تعلق بالمصلى والتزم به بنفسه فلا يعد المصلى حينئذ حاملا للصبى وقد نص على جواز مثل هذا الحمل في المبسوط وقال الزيلعى كان فعله ذلك (اى حمله امامة) فى بيته وفى التوشيح للسيوطى اختلف فى هذا الحديث فقيل انه من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقيل منسوخ ورد بانهما لا يثبتان بالاحتمال وقيل خاص بالضرورة اذا لم يجد من يكفيه امرها وقيل محمول على قلة العمل وهو الاصح انتهى۔ وذكر ابن عبد البر فى التمهيد

حكى اشهب عن مالك رحمه الله ان هذا كان في النافلة ومثله لا يجوز في الفريضة وذكر عن محمد بن اسحاق انه كان في الفرض وقال ابو عمر لا اعلم خلافا ان مثل هذا مكروه فيكون اما في النافلة او منسوخا وروى اشهب وابن نافع عن مالك ان مثل ذلك في حال الضرورة ولم يفرق بين الفرض والنفل قال وعند اهل العلم ان امامة كان عليها ثياب طاهرة وقال شمس الائمة وفعله صلى الله عليه وسلم كان في وقت كان العمل مباحا في الصلاة وقال في البدائع ثم ان هذا الصنيع لم يكن منه صلى الله عليه وسلم الا انه كان محتاجا في ذلك لعدم من يحفظها ولبيان الشرع انما هذا غير موجب فساد الصلاة ومثل هذا ايضا في زماننا لا يكره لواحد منا لو فعل عند الحاجة اما بدون الحاجة فيكره انتهى وبالجملة هذا الحديث محمول على العمل القليل او الكثير المتفرق المتفاصل او هو منسوخ نسخ بتحريم العمل الكثير في الصلاة مثل حديث ذي اليدين وقال ابن بطال اراد البخاري ان حمل المصلي الجارية اذا كان لا يضر الصلاة فمرورها بين يديه لا يضر لان حملها اشد من مرورها واشار الى نحو هذا الاستنباط الامام الشافعي. لكن تقييد المصنف بكونها صغيرة قد يشعر بان الكبيرة ليست كذلك (ف). وبالجملة اثبات العموم والاطلاق في مثل هذه الوقائع الجزئية النادرة الشاذة المصادمة للقواعد الكلية المعروفة في الشريعة بعيد عن العلم والفهم

## باب اذا صلّى الى فراش فيه حائض

اي في بيان انه اذا صلى الى فراش فيه حائض فما ذا حكمه اي صحت صلاته وتمت ولا كراهة ولو كانت الحائض بجنب المصلي ولو اصابته ثيابه وبالجملة الحكم في ذلك الجواز -

## باب هل يغمز الرجل امراته عند السجود لكي يسجد

اي هل يجوز ذلك اولا - المقصود انه اذا غمز الرجل امراته ومسها بيده فلا يترتب شيئ من الفساد على صلاته - بيّن البخاري في الباب السابق صحة الصلاة ولو اصاب المراة بعض ثياب المصلي وبيّن في هذا الباب صحتها ولو اصابها بعض جسده ولا يبعد ان يكون البخاري اشار بذكر الغمز الى ان مس المراة غير ناقض للوضوء ولا مفسد للصلاة

## باب المرأة تطرح عن المصلي شيئا من الاذى[1]

هذه الترجمة قريبة من التراجم السابقة لبيان ان مرور المرأة امام المصلي لا يقطع الصلاة فان المرأة اذا طرحت الاذى عن المصلي فانها تقصده من اي جهة امكنها وتقرب منه وتتصل به فاذا اجاز هذا العمل من المرأة مع قربها واتصالها فمرورها اولى بالجواز لان طرح المرأة الاذى عن المصلي ليس بدون مرورها بين يديه. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على سيدنا محمد افضل اهل الارضين والسموات وعلى آله وصحبه الطيبين والطيبات -

[1] مقصود ازین باب آنست که روا است که زن بمصلی در حالی نماز بمسد تفسیر القاری صفحہ ۱۹ ج ۱-

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذی شرح صدورنا للاسلام وجعلنا من امة حبيبه سيد الانام عليه افضل الصلاة والسلام وادر جنانى سلسلة خدام دينه القويم. ووفقنا للتحرير علوم كتابه وسنة نبيه الكريم. ووفقنا لشرح معانى آثاره وحل مشكلات اخباره. احمده على نعمائه المسلسلة الحسنة الغريبة. واشكره على آلائه المتواترة العجيبة اشهد ان لا اله الا الله وحده. واشهد ان سيدنا ومولانا محمد عبده ونبيه الذى لا نبى بعده صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين. صلاة وسلاما مسلسلين متواترين دائمين غير منقطعين الى يوم الدين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا اجود الاجودين.

# اَمَّا بَعْدُ

فيقول العبد الفقير الى رحمة مولاه محمد ادريس الكاندهلوى الصديقى نسبا والحنفى مذهبا كان الله له وكان هو لله وجعل همته وهواه فيما يحبه ويرضاه آمين. ان هذا التعليق وجيز على الجامع الصحيح للامام الهمام البخارى. جل عنايتى فيه حل ابوابه وتراجمه وشرح مشكلاته وايضاح معلقاته لا شرح الكتاب بتمامه ولا حل جميع الفاظه وعباراته اذ قد تكفل به العلامة القسطلانى لان شرحه شرح حافل لطيف جدا ممزوج بالمتن كافل لحل الاسانيد والمتون وهو كاسمه ارشاد للسارين ونور مبين للعالمين والطالبين وهو انفع الشروح للمعلمين والمتعلمين وخير مرشد للمدرسين والمدرسين وانما اقتصرت فى تعليقى هذا على كشف النقاب عن وجوه تراجم الابواب وشرح الاحاديث المشكلة وايضاح المباحث المعضلة وفتح المسائل المقفلة واعتنيت اعتناء خاصا بتحرير المقاصد الكلية من المسائل الكلامية والاصولية وتقرير الدلائل العقلية والنقلية فى المسائل الخلافية بحيث ما يراد ولا يراد ضامًا اليه من بدائع الفوائد ونوادر الزوائد. ما يحصل به النفع للعالم والمتعلم بلا تعب ويبلغ الارب بلا نصب ويستغنى به عن مراجعة الدفاتر والدواوين وتطلب الكتب. فمن اراد ان يخوض فى غمار البخارى فليطالع اولا شرح العلامة القسطلانى ثم لينظر ثانيا فى هذا التعليق وارجو من رحمة ربنا البارى ان يكون هذا التعليق مع ارشاد السارى خير رفيق فى الطريق للقارى ولا يبقى له حاجة فى حل المشكلات الى مراجعة بقية شروح البخارى

وسميته. **تحفة القارى بحل مشكلات البخارى** اسأل الله سبحانه وتعالى ان يجعله خالصا لوجهه الجليل وان ينفع به النفع العميم الجزيل وان يتقبله برحمته وفضله قبولا لا يعقبه خزى ولا تخجيل ولا ندامة ولا تذليل وان يجعله زادا للمعادى وخيرا جار يا وتحفة وعمدة لمن كان قاريا وسببا للنجاة من عذابه الوبيل واسأله سبحانه ان يجعل غراى فيه صحيحا ورجائى فيه معضلا

ودمعی وحزنی فی حبّه وشوقه مرسلا ومسلسلا ویطهّر قلبی وقالبی من العلل القادحة فی صحة الایمان وحسن العمل ویحفظنی من منکر القول والزور والتدلیس ویُحَسِّنَ حالی ویؤهّلنی للاتصال بحظیرة التقدیس. حتی اَقضِیَ مابقی من حیاتی موصولا بحبه ورضاه ومنقطعا عما سواه ومضطربا فی شوق لقاءه وهواه ومتیقظا فی طاعته حافظا لعهده وامانته غیر مغفل ولاساهٍ عن آداب عبودیته وارجو والتمس من اخوانی اهل العلم والایمان ان یتصدقوا علیّ بدعوة صالحة ویطلبوا لی من الرب العظیم

المغفرة والرضوان والنجاة

من النیران. سبحان

ربك رب العزة

عما یصفون وسلام

علی المرسلین

والحمدلله رب

العالمین

❊

❊

❊

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوٰة والسلام على سيدنا ومولانا محمد اكرم الاولين والآخرين وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين

## اَمَّا بَعْدُ

فقد قال الامام الهمام الذى اتفق على امامته وجلالته الانام الحافظ ابوعبد الله محمد بن اسمٰعيل ابن ابراهيم بن المغيرة البخارى رحمة الله عليه على مر الليالى والايام آمين۔

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

## بَابٌ كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم وَقَوْلُ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ اِنَّا اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ كَمَا اَوْحَيْنَا اِلٰى نُوْحٍ وَّالنَّبِيِّيْنَ مِنْ بَعْدِهٖ

افتتح المصنف كتابه بالبسملة واقتصر عليه ولم يأت بالتحميد والصلٰوة على النبى صلى الله عليه وسلم كما هو دأب المصنفين اقتداءً بكتب النبى صلى الله عليه وسلم فان كتب النبى صلى الله عليه وسلم فى الصدقات وكتبه الى الملوك وكتبه فى القضايا كقضية صلح الحديبية كلها مفتتحة بالبسملة دون الحمد لله وانما جاء لفظ الحمد والشهادة فى الخطب دون الرسائل والوثائق فكان المصنف اجرى مؤلفه مجرى الرسالة الى اهل العلم لينتفعوا به وايضا سلك البخارى فى ذلك مسلك شيوخه وشيوخ شيوخه واهل عصره كمالك فى المؤطا وعبد الرزاق فى المصنف واحمد فى المسند وابى داؤد فى السنن وعلى هذا اكثر اهل العلم فانهم ابتدأوا تصانيفهم بالتسمية ولم يزيدوا عليها وقليل منهم من افتتح بخطبة وتشهد كمسلم صاحب الصحيح وايضا ان كتاب سيدنا سليمان عليه السلام مبدوء بالبسملة دون الحمد لله كما فى التنزيل العزيز انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ان لا تعلوا على وأتونى مسلمين وايضا اول ما نزل من الوحى هو قوله تعالٰى اقرأ باسم ربك فامر الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم فى ابتداء الوحى عند القراءة بالاستعانة باسم الرب تبارك وتعالٰى فحسب ولهذا

اكتفى البخارى فى مفتتح كتابه

بالاستعانة

بالبسملة

## قوله باب

ساقط من نسخة وهو لغة ما يتوصل به الى غيره وعرفا اسم لجملة مختصة من العلم مشتملة غالبا على فصول ويقرأ بالتنوين وتركه وبالوقف عليه على سبيل التعداد للابواب فعليه لا اعراب له وعلى الاولين خبر مبتدأ محذوف لكنه على الثاني مضاف الى ما بعده بتقدير مضاف اى هذا باب جواب كيف كان بدء الوحي الخ وانما احتيج الى هذا المضاف لان المذكور في هذا الباب هو جواب كيف كان بدء الوحي لا السؤال بكيف عن بدء الوحي وانما قال باب ولم يقل كتاب لانه يتضمن فصلا واحدا لا غيره والكتاب يعقد لما فيه ابواب مختلفة والله اعلم۔ قوله بدء فيه وجهان الهمز وتركه الاول من الابتداء والثاني من البدو بمعنى الظهور والهمز ارجح لما جاء في بعض الروايات كيف كان ابتداء الوحي فهذا يرجح الاول وهو المسموع من افواه المشائخ الكرام والمعروف بينهم۔

## والوحي

لغة الاعلام في خفاء وسرعة وفي اصطلاح الشريعة اعلام الله انبياءه الشيء بطريق خفي بحيث يحصل عندهم علم ضروري قطعي بان ذلك من عند الله عز وجل ويكون ذلك اما بكلام او بكتاب او برسالة ملك او منام او الهام وقول الله تعالى انا اوحينا اليك الاية قال النووي هو مجرور او مرفوع معطوف على كيف وذكر البخاري الاية الكريمة لما قدمنا في الفصول انه يستدل للترجمة بما وقع له من قرآن وسنة مسندة وغيرها واراد ان الوحي سنة الله تعالى في انبياءه والله اعلم

## فائدة جليلة

الوحي عند السادة الحنفية على قسمين۔ باطن وظاهر اما الباطن فهو اجتهاده صلى الله عليه وسلم الذي اقر عليه لانه ليس نطقا بالهوى وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى۔ وجملة يوحى لتحقيق الحقيقة كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الفرس الشديد العدو ربما يقال انه طائر فاذا قيل يطير بجناحيه زال جواز ذلك المجاز فكذلك ههنا ربما يقال للكلام الصادق الفصيح هو وحي فلما قيل يوحى اندفع احتمال المجاز وثبت ان كل ما ينطقه النبي صلى الله عليه وسلم فهو وحي حقا وحقيقة وكيف وان اجتهاده صلى الله عليه وسلم من جملة ما اراه الله عز وجل بنوره الخاص فيكون وحيا كما قال تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهذا الاستدلال منقول عن الامام ابي يوسف كذا في فواتح الرحموت ص۳۶۶ ج۲ هذا ما عليه فخر الاسلام ومرافقوه وسماه شمس الائمة السرخسي ما يشبه الوحي يعني ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم بمنزلة

الوحی عند شمس الایمۃ

# واما الوحی الظاهر

فهو ثلاثة اقسام (الاول) ما یسمعه النبی من الملك قرآناً كان او غيره (والثانی) ما یشیر الیه الملك اشارة مفهمة للمراد من غیر ان یراه ومن غیر بیان للكلام وهو المراد بقوله صلی الله علیه وسلم ان روح القدس نفث فی روعی ان نفساً لن تموت حتی تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فی الطلب (والثالث) ما یلهمه الله تعالی مع خلق علم ضروری انه منه تعالی والالهام وحی ظاهر عند الجمهور لان المقصود ینال به بلا تامل بخلاف القیاس بخلاف شمس الایمۃ فانه جعل الوحی الظاهر قسمین ما ثبت بلسان الملك وما ثبت باشارته واما ما ثبت بالالهام فقد جعله شمس الایمۃ من الوحی الباطن والراجح هو الاول والرؤیا الصالحة مثل الالهام وحی ظاهر عند الجمهور فانه ایضاً مفهم للمراد بلا تامل ویبقی علیها التكلیم لیلة الاسراء بلا واسطة وظاهر انه من الوحی الظاهر كذا فی شرح التحریر ص ۲۹۵ ج ۳ وشرح مسلم الثبوت لبحر العلوم ص ۶۲۰ ـ والوحی الظاهر لا یحتمل الخطأ اصلاً لا ابتداءً ولا بقاءً والوحی الباطن (ای الاجتهاد النبوی) یحتمل الخطأ فی حالة الابتداء ولكن لا یحتمل القرار علی الخطأ وهو المراد بالبقاء لان النبی مامور بانتظار الوحی ثم العمل برأیه بعد انقضاء مدة الانتظار ای یحصل له الیأس فی ذلك عن نزول الوحی بان ینتظر مقداراً یعرف به ان الله لا ینزل فیه وحیاً فبعد انقضاء مدة الانتظار یلتحق هذا بالوحی الظاهر ویحرم مخالفته كمخالفة الوحی الظاهر فالفرق بینهما باعتبار الابتداء واما باعتبار البقاء فحكمهما واحد فان النبی اذا اقر علی اجتهاده یصیر مقطوعاً بصحته لا تجوز مخالفته كالنص الجلی ـ فافهم ذلك واستفسر ـ

# بیان الفرق بین الوحی والایحاء

الفرق بین الوحی والایحاء ان الوحی مختص بالانبیاء لا یستعمل لغیر الانبیاء فان معنی الوحی هو ما نزل علی النبی ـ والایحاء تكثر استعماله بمعنی الالقاء الخفی كما هو مدلوله الاصلی اللغوی فی الانبیاء وغیرهم كما قال تعالی واوحی ربك الی النحل ـ وان الشیاطین لیوحون الی اولیاءهم وغیر ذلك وكذا الرسالة سفارة ربانیة والارسال بمعنی البعث والتسلیط جاء استعماله فی الانبیاء وغیرهم كما قال تعالی انا ارسلنا الشیاطین علی الكافرین فان لفظ الارسال بمعناه اللغوی لا یختص بالانبیاء فلا یقتضی اطلاق لفظ الارسال ثبوت وصف الرسالة لمن استعمل فیه هذا اللفظ كما لا یقتضی لفظ الانباء ثبوت وصف النبوة كما قال تعالی قد نبأنا الله من اخباركم فلا یجوز ان یقال

ان من نبأه الله بخبر

من اخباره

فهو نبی

# بيان الفرق بين الكشف والالهام

الفرق بينهما ان الالهام هو القاء الشئ في القلب من غير نظر ولا فكر ولا سبب ظاهر والكشف هو رفع الحجاب عن الشئ المستور فالالهام هو اقرب الى الوجدانيات والكشف اقرب الى الحسيات

# فائدة

ثم ان قول المصنف الامام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد قوله بدء الوحي اشارة الى ان المقصود ايضا بيان صفات الموحى اليه وبيان مبادى نبوته. وليس المقصود مجرد بيان بدء الوحي فقط. بل المقصود بيان بدء الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقوله الى رسول الله الخ داخل في الترجمة واما ما سيأتي في فضائل القرآن كيف نزل الوحي من الله تعالى واول ما نزل من القرآن فالمراد به بيان اول ما نزل من الوحي. والحاصل ان المقصود بالترجمة امران بيان كيفية الوحي. وبيان مبادى نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وشرائط النبوة

# بيان الترجمة

انما بدأ البخاري كتابه بباب كيفية بدء الوحي لان الوحي مبدأ الخير ومنبعه وهو مادة الشريعة واول شان الرسالة واول خير نزل من السماء الى الارض فناسب الابتداء به وقال شيخنا السيد الانور الكشميري قدس الله سره اول معاملة الرب الاكرم مع عبده انما تقع بالوحي. واول معاملة العبد مع ربه الكريم انما تقوم بالايمان به ثم بالعلم بما جاء عن ربه. ثم بالعمل بما امر به ربه فالوحي مقدمة الايمان والايمان مقدمة العلم والعلم مقدمة العمل. فلذا اصدر الامام الهمام كتابه ببدء الوحي ثم بالايمان ثم بالعلم ثم بالاعمال وقدم الطهارة لانها مقدمة الصلاة التي هي افضل الاعمال. وثم وثم انتهى وانما صدر الترجمة بلفظ الاستفهام اي بلفظ كيف. اشارة الى فخامة الوحي وعظمته وتوجيه النظر الى ما جاء في الكتاب والسنة في جلالة شانه وذكر الآية الكريمة عقيب الترجمة فان من عادته رحمه الله ربما يستدل للترجمة بما وقع له من قرآن كريم وربما يضم الى بعض التراجم ما يناسبه من قرآن او تفسير له او حديث على غير شرطه او اثر من آثار الصحابة والتابعين بحسب ما يليق بالمقام فكذا ذكر الآية هنا لمناسبتها لما ترجم له واراد به الاشارة الى ان الوحي سنة الله تعالى في انبياءه عليهم الصلوة والسلام وان الوحي الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم شبيه بالوحي الى بقية الانبياء في انه وحي رسالة لا وحي الهام وان بدأ الوحي اليه صلى الله عليه وسلم كبدأ الوحي اليهم عليهم السلام والمراد ببدء الوحي، حاله مع كل ما يتعلق بشانه اي

تعلق كان او المراد من الباب بجملته بيان كيفية بدء الوحي لا من كل حديث فلو علم من مجموع ما في الباب كيفية بدؤ الوحي من كل حديث شيء مما يتعلق به لصحت الترجمة ـ (كذا في عمدة القاري) فلا يرد الاعتراض بانه ليس في اكثر احاديث الباب تعرض لبيان كيفية بدء الوحي بل لبيان كيفية الوحي مطلقا حتى قيل لو قال المصنف كيف كان الوحي وبدءه لكان احسن لانه تعرض لبيان كيفية الوحي لا لبيان كيفية بدء الوحي وقال العلامة السندي ابتدأ صحيحه بالوحي وقدمه على الايمان لان الاعتماد على جميع ما سيذكره في الصحيح يتوقف على كونه صلى الله عليه وسلم نبيا اوحي اليه والايمان به انما يجب لذلك ولذلك ابتدأ امر الوحي بالآية وعقب باب الوحي بكتاب الايمان ـ

والحاصل ان الوحي اليه صلى الله عليه وسلم هو بدء امر الدين ومبادي امر النبوة والرسالة فلذلك سمي الوحي بدءا بناء على ان اضافة البدء الى الوحي بيانية والمعنى كيف كان بدء امر النبوة والدين وهو الوحي ـ وبهذا التقرير حصلت المناسبة بين احاديث الباب والترجمة وسقط ما اورده بعض الفضلاء على ترجمة المصنف من ان كثيرا من احاديث الباب لا يتعلق الا بالوحي لا ببدء الوحي فكيف جعل الترجمة باب بدء الوحي ـ انتهى كلامه !

وقال الشاه ولي الله الدهلوي المقصود اثبات اصل الوحي وكيف للتنبيه او المراد من بدء الوحي ـ مبدأه الذي صدر منه وهو الله تعالى فمعنى كيف كان بدء الوحي اي كيف كان مبدأ ما روي عنه صلى الله عليه وسلم فاثبت باحاديث الباب انه كان بالوحي وتوسط الملك فكأنه اثبت انا اخذنا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عن جبريل عليه السلام وهو عن الله عز وجل فبهذين الوجهين يحل ما يورد ههنا من انه ليس في كثير احاديث الباب اثبات كيفية بدء الوحي بل ذكر اصله وانما هو في حديث واحد فتذكر وقال شيخ الاسلام الدهلوي حفيد الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي في شرحه الفارسي على البخاري مقصود الباب بيان بدء امر النبوة وحال الوحي في اول البعثة هل كان ياتيه الوحي مثل صلصلة الجرس كسماع الدوي كانه رمز من الكلام فيأخذ منه المعنى الذي رمز اليه بشدة وصعوبة او كان يتمثل له الملك رجلا فيكلم شفاها ويتلقى الوحي بسهولة، وهل كان النبي صلى الله عليه وسلم ينسلخ من حالة البشرية الى حالة الملكية عند نزول الوحي او كان يتنزل الملك من الملكية الى البشرية وكيف صار حاله عند لقاء الملك من الهيبة والدهشة

---

له واصل عبارته هكذا، باب كيف كان بدؤ الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم چگونه بود وچه صورت داشت آغاز وحی و رسالت بسوئے پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم مقصود استکشاف حال وحی وبعثت در اول امر است که بچه قسم می آمد وآنچه متعلق بدان هنگام است از شان جناب رسالت وگفتگوئے مردم آنحضرت اگرچه بعض احوال بدان وقت مخصوص نباشد پس مناسبت حدیث ابن عباس وحدیث هرقل وغیره با ترجمۂ باب ظاهر باشد، شرح شیخ الاسلام ص۲۲

والخشية والروعة وماذا قال علماء بني اسرائيل عند مشاهدة هذه الحالة وماذا قال الملوك والسلاطين حين سمعوا دعوته؟ فالمقصود بيان حال الوحي والبعثة في اول الامر وان لم يكن بعض الاحوال مختصا بذلك الوقت وعلى هذا لا يشكل مناسبة حديث ابن عباس وحديث هرقل بترجمة الباب وهكذا ينبغي ان تفهم تراجم اخرى من صحيحه مثل بدء الاذان وبدء الخلق وبدء الحيض ومن عادة المؤلف انه يضم مع ترجمة الباب آية من آيات القرآن لتقوية الترجمة وتنوير البرهان فكذلك ضم ههنا مع الترجمة قول الله عز وجل انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمقصود به بيان ان الشرط لصحة النبوة والرسالة هو نزول الوحي فقط لا نزول الكتاب المكتوب من السماء جملة واحدة كما يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء دفعة واحدة - انتهى كلامه رح - مترجما من الفارسية بالعربية بايضاح وزيادات وقال محدث الهند شيخ مشائخنا فريد الزمن مولانا الشيخ محمود الحسن الديوبندي قدس الله سره مقصود المؤلف بهذه الترجمة بيان عظمة الوحي وعصمته عن الخطأ والنسيان ومحفوظيته عن الضياع والنقصان ليظهر بذلك كون الوحي واجب الاتباع والاذعان وكونه مبنى الاسلام والايمان ومبدأ لاصول الدين وفروعه والوجه في ذلك ان الوحي سواء كان برسالة ملك او بسماع كلام او كتابة او الهام او منام - هو كلام الله عز وجل في كل حال اللابس واحد والملابس مختلفة ولا شك في حجية كلام الله تعالى وعصمته عن الخطأ ولا ريب في فرضية متابعته - وهذا الوحي وصل الينا بواسطتين (الاول) الرسول الملكي - (والثاني) الرسول البشري وكلاهما معصومان واميان ومطاعان بنص القرآن فيجب علينا اتباع ما وصل الينا بواسطتهما بلا ريب ونكران - والوحي في قوله بدء الوحي شامل للوحي المتلو اي القرآن وغير المتلو اي الحديث والمقصود الاعظم ههنا بيان الوحي الغير المتلو اي الحديث النبوي كما هو الظاهر من السياق والبدء عام سواء كان بحسب الزمان او المكان او باعتبار صفات الموحى اليه وشؤنه واحواله - واخلاقه واعماله فحينئذ يدخل فيه جميع مبادئ النبوة ويظهر المناسبة بين الاحاديث والترجمة - انتهى كلامه مترجما من الهندية بالعربية وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور الكشميري ثم الديوبندي نور الله وجهه يوم القيامة ونضّر آمين بدأ الامام الهمام كتابه ببدء الوحي لان بدء معاملة الرب الكريم مع العبد بالوحي وبدء معاملة العبد مع الرب تبارك وتعالى بعد الوحي انما هو بالايمان بربه ثم بالعلم بما جاء من عنده ثم بالعمل بما امر به - ومراده بهذه الترجمة بيان ان الوحي مطلقا كيف كان ابتداءه وظهوره في عالم الوجود وكيف وجد هذا النوع اولا وكيف ظهر ابتداءً وحينئذ يندرج فيه جميع احوال الوحي وليس المراد به الاقتصار على بيان اول احوال الوحي فقط حتى

يشكل وجه التطبيق بين الترجمة واحاديث الباب بل المراد به بيان انه كيف وجد هذا النوع اولاً بجميع شؤونه واحواله ولم يرد به البداية في مقابلة النهاية فبدايته واوليته باعتبار الجز وجه من كتم العدم والظهور من وراء استتار الاستتار الا باعتبار اوسط احواله واواخره ويشهد لذلك صنيع المصنف في نظائره في كتابه مثل بدء الحيض وبدء الاذان وبدء الخلق حيث اورد في كل باب الاحاديث المتعلقة بجميع شؤون الاذان واحواله ولم يقتصر على بيان الحصة الابتدائية من احوال الاذان وكذلك ذكر في بدء الخلق ما يتعلق بخلق العالم اولاً وآخراً من وجود العرش الى فناء الخلق وطي الفرش فمقصوده في تلك الابواب كيف جاء جنس الاذان وجنس الخلق وجنس الحيض من هوة العدم الى ساحة الوجود وكيف ظهرت هذه الحقيقة بعد ان لم يكن شيئاً مذكوراً فهو كقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده وكما خلقناكم بعد ان لم تكونوا شيئاً كذلك نبعثكم ونعيد حياتكم بعد موتكم فخلق العالم جملة من الاول الى الآخر هو بدءه فكذلك بدء الوحي معناه وجود تلك الحقيقة بعد انقطاعها فان الوحي كان منقطعا بعد سيدنا عيسى عليه وسلم فلما جاء نبينا صلى الله عليه وسلم بعد فترة من الرسل بين البخاري كيفية ابتداء الوحي بعد انقطاعه وكيفية انتشاره وظهوره وبقاءه في الدنيا كما ذكر في بدء الخلق ما يتعلق بتكوين العالم من البداية الى النهاية

## مناسبة الآية للترجمة

قال النووي اراد البخاري بذكر الآية ان الوحي سنة الله تعالى في انبياءه والله اعلم وقال الحافظ العسقلاني مناسبة الآية للترجمة واضحة من جهة ان صفة الوحي الى نبينا صلى الله عليه وسلم توافق صفة الوحي الى من تقدمه من النبيين ومن جهة ان اول احوال النبيين في الوحي بالرؤيا كما رواه ابو نعيم في الدلائل باسناد حسن عن علقمة بن قيس صاحب ابن مسعود رضي الله عنه قال ان اول ما يؤتى به الانبياء في المنام حتى تهدأ قلوبهم ثم ينزل الوحي بعده في اليقظة كذا في الفتح ويشهد له قصة سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام فانه اول ما بدئ من الوحي بالرؤيا الصالحة فقد رأى في المنام احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأهم ساجدين فهذه الرؤيا الصالحة كانت من تباشير نبوته والمقصود من التشبيه بيان ان نزول الكتاب جملة واحدة من السماء ليس بشرط في النبوة كما كان اهل الكتاب يسألون ان ينزل عليهم كتابا من السماء وانما خص نوح بالذكر لانه اول من ارسل لدعوة الكفار وتبشيرهم وانذارهم ووحيه اول وحي فقد اشتمل على البشارة والنذارة ولذا اصدر البخاري صحيحه بهذه الآية الشريفة للاشارة الى ان مبدأ وحي البشارة والنذارة انما هو سيدنا نوح عليه السلام ومنتهاه خاتم الانبياء

والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين فانه قد ارسل الى كافة الناس بشيرا ونذيرا ولذا شبه ايحاءه بالايحاء الى نوح والنبيين من بعده لا النبيين من قبله و خلاصة مناسبة الآية بالترجمة ان كيفية الوحي اليك مثل كيفية الوحي اليهم وبدءه كبدءه اليهم وانما اختار الامام الهمام هذه الآية لكونها اجمع آية لانواع الوحي ومراتبه واشملها لاقسامه ومدارجه واشار بذلك الى انه صلى الله عليه وسلم كان جامعا لجميع انواع الوحي ومراتبه التي كانت متفرقة في الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين فحينئذ المشبه به هو الايحاء الى كافة النبيين وجميع الرسل من عهد سيدنا نوح الى عهد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لا الايحاء الى نوح وحده فقط وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رحمه الله تعالى انما خص نوح بالذكر ولم يذكر آدم عليه الصلاة والسلام لان الوحي في عهد آدم عليه السلام كان غالبه في الامور التكوينية والامور المعاشية كالزرع والحصد ونحوها ولم يكن فيه كثير من الحلال والحرام لان الزمان الذي كان من عهد سيدنا آدم الى عهد سيدنا نوح عليهما السلام كان زمان طفولية العالم وانما ابتدأ شباب العالم من عهد سيدنا نوح عليه السلام ولذا جاء في الحديث في شانه انه اول رسول بعثه الله لازهاق الكفر والناس كلهم من نسله فهو آدم الثاني ومنه ابتدأ انشاء العالم بعد لغية فصار هو اول الرسل الى اهل الارض بعد سيدنا آدم عليه السلام فذكر الله عز وجل في هذه الآية ان وحيه صلى الله عليه وسلم مشابه بالوحي الذي نزل على نوح والذين من بعده في الاشتمال على احكام البشارة والنذارة لا مثل الوحي الذي نزل على النبيين الذين كانوا من قبل نوح فان عامة وحيهم كان متعلقا بامور المعيشة - واشار بهذا التشبيه ايضا الى ان عاقبته مثل عاقبة نوح وانه سيغلب على الكفار

## فائدة

النبوة موهبة الهية لا كسبية كما قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وقال الله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا اليس الله باعلم بالشاكرين وعند الحكماء النبوة امر اكتسابي يحصل بالمجاهدات والرياضات وقال شيخنا العلامة شبير احمد العثماني النبوة منصب[1] النبوة مثل منصب الوزارة والسفارة لا يمكن حصوله بدون امر الملك ونصبه لهذا المنصب وليس مثل الاسناد الذي يعطى عند الفراغ من الامتحان فانه مبني على الاستعداد والصلاحية والقابلية فرب صالح للوحي والالهام ولكن ليس نبيا لعدم اتباع الله تعالى وعدم ارساله اياه الى الخلق

[1] مطلب یہ ہے کہ نبوت و رسالت وزارت اور سفارت کی طرح ایک عہدہ اور منصب ہے جو بدون حکم شاہی نہیں مل سکتا۔ نبوت و رسالت کوئی ڈگری نہیں اس لئے کہ ڈگری کا دار و مدار لیاقت پر ہوتا ہے محض لیاقت سے وزیر اور سفیر نہیں بن جاتا جب تک کہ بادشاہ کا حکم نہ ہو۔

# احادیث الباب

## الحدیث الاول

## انما الاعمال بالنیات

قال الحافظ ابن کثیر جزاہ اللہ خیرا کثیرا قوله صلی اللہ علیه وسلم انما الاعمال بالنیات ای انما اعتبار الاعمال عند اللہ تعالی بالنیات فان اللہ لا یخفی علیه شئ فی الارض ولا فی السماء وهو السمیع العلیم فلیس ظاهر العمل عنده بشئ وانما هو بنیة عامله وهو بها علیم کما جاء فی الحدیث الصحیح ان اللہ لا ینظر الی صورکم واموالکم ولکن ینظر الی قلوبکم واعمالکم اوکما قال۔ وقال تعالی لن ینال اللہ لحومها ولا دماؤها ولکن یناله التقوی منکم فالاصل فی العمل النیة وهی العلة الباعثة علیه فان کانت صالحة فانه یتقبلها منه ویثیبه علیها وان کانت فاسدة فعلی فاعلها وبالها ولهذا قال علیه السلام وانما لکل امرئ مانوی ای ولما کان اعتبار الاعمال بالنیات فانما لکل امرئ مانوی ای لا یحصل له الا بنیة ان خیرا فخیر وان شرا فشر فمعنی الحدیث انما الاعمال عند اللہ سبحانه وتعالی بنیاتها — انتهی۔

## بیان تعلق الحدیث بالترجمة

ذکروا فیه وجوها الاول ان الاخلاص وصدق النیة من مبادی النبوة ولذا تکرر فی القرآن فی صفة الانبیاء انه من عبادنا المخلصین، انا اخلصناهم بخالصة ذکری الدار

## والثانی

ان الهجرة الی اللہ تعالی عما سوی اللہ بالخلوة والعزلة والاستیحاش عن الانس بالانس والاستئناس بمناجاة اللہ من مبادی النبوة وفواتحها فان الهجرة فی قول النبی صلی اللہ علیه وسلم، فمن کانت هجرته الی اللہ ورسوله الخ، لا تختص بالانتقال من دار الکفر الی دار الایمان ومن المعاصی الی الطاعات بل یتناول الانتقال والهجرة عما سوی اللہ عز وجل والتبری من علائق الدنیا وشواغلها والاقبال بکنه الهمة علی اللہ تعالی ولذا قال ابن المنیر فی اول التراجم کان مقدمة النبوة فی حق النبی صلی اللہ علیه وسلم الهجرة الی اللہ تعالی بالخلوة فی غار حراء فناسب الافتتاح بحدیث الهجرة۔ !

لما افردنا جزء مفردا لشرح هذا الحدیث وسمیناه الباقیات الصالحات فی شرح حدیث انما الاعمال بالنیات فلیرجع الیه منه عفا اللہ عنه۔

## والثالث

ان الاخلاص سر من اسرار الله تعالے يقذفه فے قلوب احبابه مثل الوحی كما قال النبی صلے الله عليه وسلم يقول الله تعالے الاخلاص سر من سری استودعته قلب من احببت من عبادی وكمان الوحی ينكشف به سر الملكوت، ويتجلی به الحقائق الالهية والعلوم الربانية كذلك بالاخلاص ينشرح الصدر ويفيض عليه النور وينكشف الامر كما قال النبی صلی الله عليه وسلم ما من عبد يخلص لله العمل اربعين يوما الا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه علی لسانه والله اعلم، (والرابع)

ان النبی صلے الله عليه وسلم خطب بهذا الحديث لما قدم المدينة وكذا الخلفاء الاربعة خطبوا به فلما صلح للخطبة علے المنبر صلح ان يجعل فے خطبة الدفاتر ولذا استفتح اكابر المحدثين بحديث النية وجعلوه جزءا من كتبهم وقد روی عن ابن مهدی من اراد ان يصنف كتابا فليبدأ به واستحب العلماء ان تفتتح المصنفات بهذا الحديث راجع فيض الغدير ص $\frac{29}{ج1}$، وبستان العارفين للنووی ص۵، (والوجه الخامس)، فی مناسبة الحديث بالترجمة ما قال شيخنا السيد الانور قدس الله سره- ان الوحی مبدأ لوجود الاعمال والنية مصدر لصدورها لان الاعمال تابعة للامر والنهی، وليس الامر والنهی الا من جهة الوحی ثم لا يعتبر صدور الاعمال الا بالنية فلا بد للاعمال من امرين الوحی اولا والنية ثانيا قال الامام النووی بدأ البخاری بهذا الحديث فے هذا الباب وان لم يترجم له لان عادة السلف ابتداء المصنفات به تنبيها للطالب علے تصحيح النية وجعله خطبة كتابه وقد روينا ذلك عن جماعة من السلف والله اعلم

## بيان تعلق الحديث بالاية

ان الله تعالے اوحے الی نبينا واسلے لجميع الانبياء والمرسلين عليهم الصلوة والسلام ان الاعمال بالنيات والحجة له قوله تعالے وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كذا فی عمدة القاری والاخلاص النية-

## بيان السر فی اختصار الحديث

(اعلم ان الامام البخاری ابتدأ برواية الحميدی وحذف احد وجهی التقسيم وهو قوله صلے الله عليه وسلم فمن كانت هجرته الے الله ورسوله الخ فلعل البخاری سمع هذا الحديث من الحميدی مرة بالتمام ومرة بالاقتصار فرواه عنه هكذا مرة بالتمام ومرة بالاختصار وحدثه عنه ههنا بالسياق المختصر كما سمع منه وقيل نكب البخاری عن احد وجهی التقسيم مجانبة للتزكية التی لا يناسب ذكرها فے هذا المقام فان الجملة الاولے

كانت مشعرة بالمدح والثناء فحذفها المصنف في الرواية فرارا عن ايهام التزكية والجملة الثانية الذي مراد ان مضمونها اخرج في صورة الطالب لفضل الهجرة وباطنه خلاف ظاهره فاقتصر على جملة الذام تحفظا عن طلب الدنيا بعمل الآخرة ولا يبعد ان ان يقال انه اشار بهذا الاختصار الى ان من لم يستطع ان ينوّر عمله بالنية الصالحة فلا اقل من ان يصون عمله من النية الفاسدة وقيل انما اختار الامام الهمام الابتداء بهذا السياق الناقص ميلا الى جواز اختصار الحديث ولو من اثنائه والله تعالى اعلم۔

## فائدة

اعلم ان هذا الحديث اخرجه البخاري في باب ترك الحيل بلفظ سمعت رسول الله عليه وسلم يقول يا ايها الناس انما الاعمال بالنية الحديث ففيه ايماء الى انه كان في حال الخطبة كما هو شأن خطبه صلى الله عليه وسلم من الافتتاح بخطاب يا ايها الناس واما ما قيل انه كان في ابتداء قدومه الى المدينة فقال الحافظ العسقلاني لم ار ما يدل عليه ولعل قائله استند الى ما روى في قصة مهاجر ام قيس والله اعلم (قلت) وقد تقدم نبه ما روى عن اهل العلم وكفى به

## نكتة

افتتح البخاري كتابه بالرواية عن الحميدي لانه مكي كشيخه سفيان بن عيينة فانه ايضا مكي فناسب ان يذكر في اول ترجمة بدء الوحي لان ابتداءه كان بمكة وسفيان بن عيينة احد مشائخ الامام الشافعي ومناقبه اكثر من ان تحصر قال النووي روينا عن سعدان بن نصر قال قال سفيان بن عيينة قرأت القرآن وانا ابن اربع سنين و كتبت الحديث وانا ابن سبع سنين ورويناعن الحسن بن عمران بن عيينة قال قال لي سفيان بمزدلفة فلما وافيت هذا الموضع سبعين مرة اقول كل مرة اللهم لا تجعله آخر العهد من هذا المكان وقد استحييت من الله عز وجل من كثرة ما اسأله فتوفي في السنة الداخلة يوم السبت غرة رجب سنة ثمان وتسعين ومائة ولد سنة سبع ومائة رحمة الله عليه۔ كذا في شرح النووي صـ٢٦۔

## فائدة جليلة

قيل ان حديث النية اخرجه الامام البخاري وسائر ائمة الحديث ولم يخرجه مالك في مؤطاه فما الوجه في ذلك فالجواب ان هذا الحديث اخرجه محمد بن الحسن في مؤطاه عن مالك۔ ونسخ مؤطا مالك مختلفة ومؤطا محمد بن الحسن هو مؤطامالك برواية محمد عنه فهذا الحديث وان لم يكن في مؤطا مالك برواية يحيى ونسخة لكنه

موجود فی نسخة الموطا بروایة محمد بن الحسن (فائدة اخری) ثم ان هذا الحدیث اخرجه الامام ابو حنیفة فی مسندہ لا تماما۔

# الحدیث الثانی

## من احادیث بدء الوحی حدیث الحارث بن هشام رضی اللہ عنہ فی صفة مجئی الوحی للنبی صلی اللہ علیہ وسلم

قولہ عن عائشة ام المؤمنین هو مقتبس من قولہ تعالی وازواجه امهاتهم وانما قیل لهن امهات المؤمنین علی التغلیب والا فلا مانع من ان یقال لهن امهات المؤمنات علی الراجح۔ (ت) قولہ کیف یاتیك الوحی ای صفة الوحی فی نفسه او صفة حامله وحاله او ما هو اعم من ذلك۔ (ت) واعترض الاسماعیلی فقال هذا الحدیث لا یصلح لهذه الترجمة وانما المناسب لکیف بدء الوحی الحدیث الذی بعده واما هذا فهو لبیان کیفیة الوحی لا لبدء الوحی و اجیب بان المناسبة تظهر من الجواب فان فیه اشارة الی ان الوحی منحصر فی حالتین مثل صلصلة الجرس۔ وتمثل الملك فیشمل حالة الابتداء ویؤیده هذا الانحصار ما اخرج المصنف من وجه آخر عن هشام فی بدء الخلق قال کل ذلك یاتی الملك وانما اقتصر فی الحدیث علی ذکر حالتین فقط ولم یذکر الرؤیا ولا التکلیم من وراء الحجاب کما وقع لسیدنا موسی علیه السلام لان المقصود بیان الوحی بواسطة جبریل الامین فی حالة الیقظة وبیان الوحی المختص بالانبیاء والرؤیا معروفة بین الناس ولا تختص بالانبیاء وایضا ان الرؤیا الصالحة لیست بصریح النبوة بل هی من تباشیر النبوة قبل البعثة بخلاف هذا النوع المذکور فی حدیث الحارث بن هشام فانه صریح النبوة وعین الرسالة واما التکلیم من وراء الحجاب فهو من خصائص سیدنا الکلیم علیه الصلاة والتسلیم والمقصود بیان الوحی المشترك بین جمیع الانبیاء والوحی بهذین النوعین المذکورین فی حدیث الحارث بن هشام مشترك بین الانبیاء کلهم وبهذا یظهر مناسبة هذا الحدیث بآیة الوحی بان الانبیاء کلهم من اولهم الی آخرهم کان یاتیهم الوحی غالبا بهذین النوعین۔ مثل صلصلة الجرس وتمثل الملك واما التکلیم من وراء الحجاب او التکلیم شفاها فقد کان مخصوصا ببعض الرسل علیهم الصلاة والسلام ثم ان هذه الشدة والصعوبة کانت فی اول الامر وابتداء الوحی واوائل البعثة ثم افضی الاعتیاد نیه شیئا فشیئا الی السهولة لهذا کان تنزل علیه نجوم القرآن وآیه حین کان بمکة واما بعد الهجرة فکان ینزل علیه سور طوال وهو یسیر علی ناقته وبالجملة ان هذه الشدة کانت فی ابتداء الوحی فلذا اورده البخاری فی بدء الوحی۔ وایضا مقصود الباب بیان عظمة الوحی وبیان عصمته عن الخطأ والحدیث ظاهر فی هذا المعنی۔ علی انه قد تقدم انه لا یلزم ان تتعلق جمیع احادیث الباب ببدء الوحی

بل يكفي ان يتعلق بذلك وبما يتعلق به وبما يتعلق بالآية ايضا قوله احيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس الخ قال الامام فضل الله التوربشتي لما سئل عليه الصلاة والسلام عن كيفية الوحي وكان من المسائل العويصة التي لا يماط نقاب التعزز عن وجهها لكل احد ضرب لها في الشاهد مثلا بالصوت المتدارك الذي يسمع ولا يفهم منه شيئ تنبيها على ان اتيانها يرد على القلب في هيبة الجلال وابهة الكبرياء فتاخذ هيبة الخطاب حين ورودها بمجامع القلب ويلاقي من ثقل القول مالا علم به بالقول مع وجود ذلك فاذا سري عنه وجد القول المنزل بينا ملقى في الروع واقعا موقع المسموع وهذا معنى فيفصم عني وقد وعيت وهذا الضرب من الوحي شبيه بما يوحى الى الملائكة على ما رواه ابوهريرة رض عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قضى الله في السماء امرا ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانها سلسلة على صفوان فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير - اهـ

والحاصل ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر في جواب الحارث كيفيتين في حالتين لاتيان الوحي الاولى - انه تارة يأتيه الوحي مثل صلصلة الجرس والملك في هذه الحالة على صورته لم يتغير عنها - والثانية انه تارة يكون الوحي كلاما صريحا ظاهر الفهم والدلالة وفي هذه الحالة يتمثل الملك رجلا اي يأتيه على صورة رجل فيكلمه شفاها وفي كل ذلك يأتي الملك كما اخرج البخاري في بدء الخلق ان الحارث بن هشام سأل النبي صلى الله عليه وسلم كيف يأتيك الوحي قال كل ذلك يأتي الملك احيانا في مثل صلصلة الجرس الحديث ومعناه ان الملك يأتيني بالوحي ويكلمني فتارة يكون كلامه كالصلصلة وتارة يكون كلاما صريحا ظاهر الدلالة على المفهوم والظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يرى جبريل في الحالة الاولى وانما كان يسمع منه صوتا مثل صلصلة الجرس فانه بيّن في الحديث صفة الوحي لا صفة حامله بخلاف الحالة الثانية فانه بيّن فيها صفة حامله وهي انه كان يتمثل له الملك رجلا وانما ورد في الاحاديث الكثيرة في الحالة الاولى سماع الصوت فقط مثل صلصلة الجرس ولم يرد فيها رؤية حامل الوحي وقد ثبت عن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم لم ير جبريل في صورته الاصلية الا مرتين - والصلصلة المذكورة صوت الملك بالوحي - فالصوت المشبه بصلصلة الجرس هو صوت الملك والمعنى انه يأتيني الوحي احيانا يشابه صوته صلصلة الجرس وقيل هو صوت خفق اجنحة الملك والاول اظهر ووجه الحصر في هذين القسمين انه لابد في الافادة والاستفادة من مناسبة بين المتكلم والسامع حتى يمكن التعليم والتعلم والتخاطب فتلك المناسبة اما باتصاف السامع بوصف المتكلم بغلبة روحانية عليه وهو النوع الاول او باتصاف المتكلم بصفة السامع وهي البشرية وهو النوع الثاني ولا شك ان النوع الاول اشد لما فيه من تغيير الطبيعة البشرية الى الاوضاع الملكية ثم الايحاء الى البشر مثل ما يوحى الى الملك في مثل الصلصلة شديد لا محالة لثقل ما يلقى اليه من امر عظيم كما قال تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا

وَامَّا النوع الثانی من الوحی فیتنزل فیہا الملك من الملکیة الی لبسة البشریة و شاکلة الانسانیة
والنبی یبقی علی حالتہ وبشریتہ فلا محالة یکون ایسر و اسھل -
والحکمة فی مجیئ الملك علی ھذین الوجہین ان فی الوجہین علی الملك المرسل اثرا من صفة المرسل جل جلالہ ففی النوع الاول اثر الاعظام والارھاب وفی النوع الثانی اثر اللطف والرحمة والایناس فجاءت الواسطة علی ھذین الوجہین لیتقوی ھاتان الصفتان فی نفس النبی صلی اللہ علیہ وسلم صفة الانذار وصفة البشارۃ وفی قولہ احیانا یتمثل لی الملك رجلا اشارۃ الی ان الملك النازل یبقی علی حقیقة الملکیة ولکن یظھر بصورۃ الرجل لا تتبدل ذاتہ وحقیقتہ وانما تتبدل لبستہ علیہ تانیسا للمخاطب وابتلاء فالہ وذلك لان الملکوتی اذا ظھر فی اللباس الناسوتی والشکل الانسانی فلا بد ان یسطع ویلمع انوار الملکوت ولطافتہ وصفاء روحانیتہ فی الصورۃ البشریة فیحدث ھذا اشتباہ عند بیا
قولہ وھو اشدہ علی یعنی ان الوحی کلہ شدید لکن الوحی بصفتہ المذکورۃ اشد علی من غیرہ باعتبار الثقل المعنوی فانہ کان ینسلخ فیہ من البشریة الی الملکیة وباعتبار فہم المعنی المقصود منہ فان فہم المعنی من الصوت الممتد الذی عسیر جدا قیل کان ھذا النوع من الوحی فی وحی الوعید والنذارۃ والنوع الثانی کان فی وحی الوعد والبشارۃ وقالہ ابن المنیر کذا فی شرح المواھب ص ۲۲۳ ج ۱ - وقال الشاہ ولی اللہ الدھلوی اعلم ان من تعطلت حاسة من حواسہ یظھر فی تلك الحاسة مالا یتمیز فیہ مثل من تعطلت حاستہ البصریة یری الوانا مختلفة متکثرۃ ومن تعطلت حاستہ السمعیة یسمع اصواتا ممتزجة مختلفة غیر متمیزۃ فقولہ مثل صلصلة الجرس عبارۃ عن تعطل حاستہ السمع عن مسموعات عالم الشھادۃ لکی یتفرغ لحفظ ما اوحی ویعیہ کما ھو حقہ فتدبر - انتہی کلامہ رح -
قولہ فاعی ما یقول قال ھھنا فاعی بصیغة المضارع وقال فی ماسبق وقد وعیت بلفظ الماضی والنکتة فی تغییر التعبیر ان الوحی فی الاول حصل قبل الفصم ولا یتصور بعدہ وفی الثانی حصل الوحی فی حالة المکالمة ولا یتصور قبلہا لانہ فی الاول قد تلبس بالصفات الملکیة فاذا عاد الی حالتہ الجبلیة کان حافظا لما قیل لہ فعبر عنہ بلفظ الماضی بخلاف الثانی فانہ فیہ علی حالتہ المعھودۃ ھذا - وان الوحی مثل التلغرافات یفہمہ صاحبہ ولا یفہمہ من ھو جالس بجنبہ - قال شیخ الاسلام زکریا الانصاری حاصل جوابہ صلی اللہ علیہ وسلم کیفیتان احدھما وھی اشدہ علیہ ان یاتیہ الملك فی صورتہ لاشتمالہا علی ما یخالف طبع البشریة فیحصل لہ من الشدۃ والمشقة وغشیان الکرب لثقل ما یلقی الیہ امر عظیم

---

ملہ شیخ الاسلام دہلوی می فرماید۔ سبب تمثل بصورت خوب سوائے قصد استیناس و ابتلاء نیز تواند بود کہ ملکوتی چوں لباس ناسوتی پوشد و در صورت انسانی جلوہ گر شود لابد انوار ملکوت و لطافت و صفائی روحانیت دراں صورت ساطع و لامع گردد - کذا فی شرح شیخ الاسلام ص ۳۰ ج ۱ -

قال تعالےٰ انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً وثانیهما وهی الیسر من الاول ان یاتیه الملک فی صورة البشر یانس به ویکلمه علی المعتاد ووجه الاقتصار علیهما ان سنة الله تعالےٰ لما جرت انه لابد من مناسبة بین القائل والسامع المستمع حتی یقع التعلیم والتعلم فتلک المناسبة اما باتصاف السامع بوصف القائل بغلبة الروحانیة علیه وهو النوع الاول او باتصاف القائل بوصف السامع وهو النوع الثانی (رت) -

قوله وان جبینه لیتفصد عرقاً المقصود منه المبالغة فی کثرة العرق من شدة الوحی فان التعرق فی الیوم الشدید البرد خلاف مقتضی الطبیعة البشریة ولعل هذا کان فی النوع الاول ای فی مثل صلصلة الجرس ویحتمل ان یقع هذا فی النوع الثانی من الوحی ایضاً للتادیب او تربیته او لابتلاء صبره والظاهر ان هذه الحالة کانت فی ابتداء النبوة ولذا ناسب ذکره فی بدء الوحی والله اعلم

---

ـہ ظاہر آنست کہ ایجال در نوع اول بود ولو اندکہ در نوع ثانی نیز عارض می شد بجہت امتحان صبر وحسن تادیب تا معتاد ریاضت شود برائے برداشتن بارہائے تکلیفات نبوت یا بجہت خوف وتورع تقصیر در انچہ مامور است از حسن ضبط وتبلیغ واللہ اعلم شرح شیخ الاسلام دھلوی صـ۳۱ ـ ۱۲ -

# الحديث الثالث

## حديث ام المؤمنين عائشة الصديقة بنت الصديق المبرأة من السماء رضي الله عنها وعن ابيها وعمن آمن ببراءتها وطهارتها آمين

قوله اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة وروايه في التفسير الصادقة والمراد منها الرؤيا التي لا ضغث فيها والرؤيا مصدر كرجعي وتختص بالمنام عند كثير كاختصاص الرأي بالقلب والرؤية بالعين (ف) وقيل المراد بالصالحة النافعة في الدنيا فانها قد تكون ضارة. والظاهر ان المراد بالصالحة ما لا مدخل فيها للشيطان وغير الصالحة تسمى بالحلم كما ورد الرؤيا من الله والحلم من الشيطان والمراد بالصادقة ضد الكاذبة المسماة باضغاث الاحلام وقال ابن عباس رؤيا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وحي اعلم ان رؤيا الانبياء لا تكون الا صادقة وحقة محضة نعم قد تكون ضارة غير نافعة في الدنيا۔

## تعريف النبوة والرسالة

قال الراغب۔ النبوة قيل سفارة العبد بين الله وبين خلقه وقيل ازاحة علل ذوي العقول فيما تقصر عنه عقولهم من مصالح المعاش والمعاد وجمع بعض المحققين بينهما فقال سفارة بين الله وبين ذوي الالباب لازاحة عللهم فيما يحتاجون من مصالح الدارين وهذا احد كامل جامع بين المبدأ في المقصود بالنبوة وهي الخصوصية وبين منتهاها وهي ازاحة عللهم كذا في فيض القدير للعلامة المناوي ص ج ا وسيأتي الكلام مفصلا على تعريف النبوة والرسالة وبيان الفرق بينهما ان شاء الله تعالى في كتاب الانبياء وفي باب علامات النبوة۔

قوله حتى جاءه الحق وهو الوحي الكريم كما قاله النووي وهو في غار حراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان وهو ابن اربعين سنة۔ حكى البيهقي ان مدة الرؤيا كانت ستة اشهر وعلى هذا فابتداء النبوة بالرؤيا وقع في شهر مولده وهو ربيع الاول وابتداء وحي اليقظة وقع في رمضان فقد روى ابن سعد باسناده ان نزول الملك عليه بحراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ ابن اربعين سنة كذا في عمدة القاري ص وقيل بعث لاربع وعشرين ليلة خلت من رمضان على ما جاء في حديث واثلة مرفوعا انه انزلت صحف ابراهيم في اول ليلة من رمضان وانزلت التوراة لست مضين من رمضان وانزل الانجيل لثلاث عشرة ليلة خلت من رمضان وانزل

النبوی لثمان عشرة خلت من رمضان وانزل الله القرآن لاربع وعشرين خلت من رمضان اخرجه احمد وروی ابن مردویه فی تفسیره عن جابر بن عبد الله مرفوعا نحوه وقال ابن عبد البر بعث یوم الاثنین لثمان من ربیع الاول کذا فی شرح المواهب للزرقانی ص۲۰۷ ج۱۔ والبدایة والنهایة لابن کثیر ص۶ ج۳۔

قوله فجاءه الملك الالف واللام فیه للعهد ای جبریل علیه السلام قال الامام الغزالی ما حاصله ان النبی او الملك اذا سمع کلام الله تعالیٰ خلق الله للسامع علما ضروریا بثلاثة امور بالمتکلم وبان ما سمعه کلامه وبمراده عن کلامه والقدرة الازلیة لاتقصر عن اضطرار النبی او الملك الی العلم بذلك کذا فی عمدة القاری ص۵۴ ج۱۔

قوله فقال له اقرأ لیس هذا بامر تکلیفی حتی یقال ان هذا الامر للامی من باب التکلیف بما لا یطاق۔ بل هو امر تلقینی کما یقال للصبی اقرأ ومعناه التلقین له ان یقرأ مثل ما اقرأ۔ ویتلقی منه ما یلقی علیه ویحفظه ویعیه۔ فکذلك قول جبریل علیه السلام للنبی الامی فداه نفسی وابی وامی۔ اقرأ لیس من باب التکلیف بل هو من باب التلقین ای اقرأ ما اقرأ علیك الآن والمعنی تهیأ لقراءة ما القی علیك وتفرغ للتلفظ بما تتلفظ للآیة وذلك کما یقول المعلم للمتعلم تربع واقرأ۔ فقال ما انا بقارئ قال الشیخ عبد الحق المحدث الدهلوی ان کان المراد من قوله اقرأ۔ الامر بمجرد القراءة واجراء المقرو علی اللسان

له پس گفت آں حضرت نیستم من خواننده ونمی توانم خواند ونمی آید خواندن از من وشاید که ایں معنی از غایت دہشت وخوف بود که در دل شریف وے از رویت ملک وہیبت مقام آمده نه از جہت آنکه تبادر می کند بفہم که آنحضرت امی بود وامی خواندن نداند زیرا که خواندن بخواندن غیر وتعلیم وے بامیت منافات ندارد وخصوصا از فصیح در غایت فصاحت امیت منافات بکتابت وخواندن نامه دارد در قاموس گفته امی آنکه نوشتن نداند وکتاب نخواند ودر بعضے روایات آمده است که جبریل صحیفه از حریر مرصع بجواہر در دست آں حضرت داد وگفته بخوان پس آں حضرت گفت نمی توانم خواند ودریں نامه چیزے نوشته نمی بینم چه خوانم وایں معنی انسب واظہر است در مقصود والله اعلم انتہی کلام الشیخ فی اشعة اللمعات ص۵۳۲ ج۴ وشیخ الاسلام دہلوی در شرح بخاری می فرماید پس گفت آنحضرت نیستم من خواننده ونمی توانم خواند ونمی آید خواندن از من، وشاید که ایں کلام از آں حضرت از تصور قصور خود از ین منزلت که مقتضائے ہیکل بشریت واجنبیت طرف ثانی واجمال وابہام مامور به است یا از غایت دہشت است که در دل شریف وے از رویت ملک وہیبت مقام در آمده واقع شده از جہت امیت چنانچه از مقابله قاری بنا در خود چه خواندن بتعلیم غیر منافی امیت نیست امی آنکه نوشتن نداند وکتاب نخواند چنانچه در قاموس گفته واگر در آنجا نامه ہم باشد چنانچه در بعضے روایات آمده که جبریل صحیفه از حریر مرصع بجواہر در دست آں حضرت داد وگفت بخوان ایں را آں حضرت گفت من خواننده نیم ودریں نامه چیزے نوشته نمی بینم چه خوانم ظاہر مقصود باشد گو باری تعالیٰ لفظ نامه را با وجود اعطاء قوت مشاہدہ ملکوت از برائے اظہار عجز واضطرار وبتری آں حضرت از حول وقوت از وے پوشید۔ کذا فی شرح شیخ الاسلام ص۳۳ ج۱۔

من غير احضار شيء مكتوب امامه فالجواب منه صلى الله عليه وسلم بقوله ما انا بقارئ مبني على ان امتناعه صلى الله عليه وسلم واباءه عن القراءة كان لاجل هيبته ودهشته غشيته من نزول الملك والوحي فجاءة وامتلاء قلبه منه رعبا وخشيته فان الكلام الذي نزل عليه لم يكن من جنس كلام البشر فهيبة الكلام الالهي ونزوله فجاءة عن غير سابقة الاطلاع عليه حملته على الاباء عن القراءة حيث ظن ان قراءة مثل هذا الكلام العجيب متعسر على البشر ومتعذر خارج عن الطاقة البشرية ثم ان المامور به في قول الملك اقرأ ايضا مجمل ومبهم فماذا يقرأ كما في رواية عبيد بن عمير عند ابن اسحاق ماذا اقرأ او ظن صلى الله عليه وسلم ان التمكن من القراءة لا يتيسر بدون التعليم والتعلم ومدارسة الكتب وظاهر انه صلى الله عليه وسلم لم يتعلم ولم يتدارس ولم يجالس اهل العلم والدراسة والحاصل ان هذا الاباء عن القراءة كان لاجل هيبة ودهشة نزلت في قلبه من رؤية الملك ونزول الكلام الالهي القديم فجاءة وهيبة المقام لا لاجل انه صلى الله عليه وسلم كان اميا لان الامية انما تنافي القراءة من الكتاب المسطور في الرق المنشور ولا تنافي مجرد القراءة باقراء الغير ولا تنافي محض التلفظ باللسان بالقاء الغير وتلقينه لا سيما اذا كان الامي غاية في فصاحة اللسان ونهاية في بلاغة البيان فان الامي من لا يقرأ الكتاب المكتوب لا من لا يستطيع القراءة بلسانه وان كان المراد من قوله اقرأ الامر بالقراءة من كتاب مكتوب كما ورد في مرسل عبيد بن عمير انه عليه الصلاة والسلام قال اتاني جبريل بنمط من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ قلت ما انا بقارئ ولذا قال بعض المفسرين ان قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه اشارة الى الكتاب الذي جاء به جبريل عليه السلام حين قال له اقرأ فان كان المراد بقوله اقرأ الامر بالقراءة من هذا الكتاب الذي جاء به جبريل عليه الصلاة والسلام فجوابه صلى الله عليه وسلم بقوله ما انا بقارئ ظاهر المراد مبني على اميته لان الامي لا يستطيع القراءة من المكتوب وهذا المعنى انسب واظهر في المقصود والله اعلم. انتهى كلام الشيخ الدهلوي في اشعة اللمعات مترجما من الفارسية بالعربية بزيادات وتوضيحات للمقام

قوله فاخذني فغطني اي ضمني وعصرني قال علماء الشريعة كان هذا الغط ضربا من التنبيه لاحضار القلب ليقبل بكليته الى ما يلقى عليه واليه وقال علماء الطريقة كان هذا الغط[له] توجها باطنيا لايصال الفيض الروحاني وتغليب الملكية على البشرية قيل الغطة الاولى ليتخلى عن الدنيا والثانية ليتفرغ لما يوحى اليه والثالثة للمؤانسة ومثل هذا التصرف الباطني ثابت بالكتاب والسنة وعليه السادة الصوفية قال الله عز وجل اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا اي بالالقاءات الخفية والتوجهات الباطنية.

---

[له] واين تصرف بود از جبريل در وجود شريف وے بتلطف وتمحيص تا متهيئ ومستعد در آمدن نور ملكوت ووحي گردد كذا في شيخ الاسلام صـ٣٤ ج ١ ـ

ولما تم الاستعداد البشری وکمل التهیؤ الناسوتی لقبول الوحی الالٰہی والکلام الربانی القدیم من الملکوتی۔ ارسله جبریل الامین ونبهه علی کمال القدرة الالٰهیة علی الخلق والتعلیم واشار بتوجیه النظر والاستعانة بالرب الاکرم فقال فی المرة الرابعة اقرأ باسم ربك الذی خلق الخ ای ان لم یمکنك القراءة بحولك وقوتك لکنها تمکنك ببرکة اسم ربك الاکرم۔ قوله حتی بلغ منی الجهد یروی فیه فتح الجیم وضمها ونصب الدال ورفعها ومعناه الطاقة والمشقة والغایة فعلی الرفع معناه بلغ الجهد مبلغه فحذف مبلغه وعلی النصب معناه بلغ الغط منی الجهد ای غایة وسعی او بلغ الملك منی الجهد باعتبار الطاقة البشریة۔

قوله ثم ارسلنی فقال اقرأ باسم ربك الذی خلق الی قوله اقرأ وربك الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم هذه الآیات الخمس کلها جواب لقوله ما انا بقارئ یظهر ذلك لمن تامل فی تفسیر هذه الآیات لان معناه علی ما ذکره السهیلی اقرأ باسم ربك ای لا تقرأه بقوتك ولا بمعرفتك ولکن بحول ربك واعانته فهو یعلمك کما خلقك وکما نزع عنك علق الدم ومغمز الشیطان فی الصغر وعلم امتك حتی صارت تکتب بالقلم بعد ان کانت امیة والله اعلم۔ وقوله علم بالقلم اشارة الی العلم التعلیمی وعلم الانسان ما لم یعلم اشارة الی العلم اللدنی (ع) اعلم ان العلم علمان۔ علم یحصل بطریق الاسباب کالمشاهدة بالحواس والادراك العقلی۔ ومطالعة الکتب المکتوبة بالاقلام فالی هذا اشار بقوله وعلم بالقلم۔ وعلم یحصل بدون الحس والعقل ودون القلم۔ وهو العلم الذی یحصل من الله بالوحی والالهام والی هذا اشار بقوله وعلم ما لم یعلم۔ ای یعلمك القراءة وان لم تکن قارئا۔ فاقرأ الاول مع متعلقه اشارة الی قطع النظر عن الحول والقوة البشریة وایماء الی الاستعانة فی القراءة بالرب المستعان القدیر فان قدرته اکمل واشمل بجمیع الکائنات واقرأ الثانی مع متعلقه اشارة الی رفع الاستبعاد واستنکار قراءة الکلام القدیم من الامی کذا فی شرح شیخ الاسلام الدهلوی مترجما من الفارسیة بالعربیة صـ ۳۲ ج ۱ ولا یخفی ان القلم نعمة من الرب الاکرم وما نعمة لا بد ایزیا نعمة به حفظت العلوم وبه کتبت الکتب السماویة وهو مثال للقلم الالٰهی الذی کتب المقادیر (تنبیه) اعلم کما ان القلم واسطة بین الکاتب والمکتوب کذلك جبریل واسطة بین الوحی والموحی الیه فی ایصال الوحی فلا یلزم تفضیل جبریل علی سیدنا محمد صلی الله علیه وسلم قوله لقد خشیت علی نفسی ای الموت من شدة الرعب او المرض او انی لا اطیق حمل اعباء النبوة ولیس معناه الشك فی ان ما اتی من الله واکد باللام وقد تنبیها علی تمکن الخشیة من قلبه المقدس وخوفه علی نفسه الشریفة کذا فی الارشاد قال القاضی عیاض لیس معناه الشك فی ان ما اتاه من الله تعالی لکنه خشی ان لا یقوی علی مقاومة هذا الامر ولا یطیق حمل اعباء الوحی

فتزهق نفسه لشدة ما لقيه او لاعند لقاء الملك اذ لا يجوز الشك بعد ان جاء الملك
برسالة ربه سبحانه وتعالى انتهى ثم ان هذه الخشية كانت بمقتضى البشرية وقد خلق
الانسان ضعيفا لا شكا في نبوته ورسالته كما قال تعالى لوليت منهم فرارا ولملئت منهم
رعبا وقال تعالى فلما رآها تهتز كانها جان ولى مدبرا ولم يعقب يا موسى لا تخف
انى لا يخاف لدى المرسلون فهذا الخوف والرعب انما كان بمقتضى البشرية لا لاجل
الشك في حقيقة الامر اذ لا يمكن ان يشك النبي في نبوته بعد ما جاءه الملك و
بلغه رسالته بل لا بد ان يكون عالما بنبوته بالضرورة والحق ان الخشية انما تكون بعد
كمال المعرفة وتمام الاذعان والايقان ولذا قال تعالى انما يخشى الله من عباده
العلماء وكيف ولو لم يتيقن انه ملك نزل من السماء بالوحي لما خشي ولا ارتاع
فهذه الخشية والروعة دليل واضح على كمال ايقانه بنبوته ورسالته وانما خشي
صلى الله عليه وسلم وملئ رعبا لما انه فجئه الحق واتاه الوحي والرسالة من الله بغتة
ورأى وشاهد ما لم يخطر بباله ولا يخفى ان الانسان يدهش اذا فجأه من الامر
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وربما يعتري مثل هذا
الخوف والرعب في الامور العادية المحسوسة اذا ظهرت فجاءة وبغتة مع انه
لا مجال فيها للشك لانها امام الحس والنظر فكذلك صلى الله عليه وسلم لما فجئه الحق
واتاه الوحي بغتة اعترته خشية وروعة فسلته خديجة رضي الله عنها بقولها كلا
والله لا يخزيك الله ابدا الخ ثم ذهبت به الى ورقة ليسمع منه ما يتسلى به قلبه ويذهب
عنه روعه ومرة ذهبت بنفسها الى عداس ومرة سافرت الى بحيرا الراهب
نعم لو قيل ان هذه الروعة والخشية الاضطرارية القيت عليه من الله لازالة
شكوك علماء بني اسرائيل فانهم كانوا منتظرين للنبي المبشر به في التوراة والانجيل
المبعوث في آخر الزمان لكان له وجه وكذلك كانت خديجة ترجو ان يكون النبي
صلى الله عليه وسلم هو النبي المبشر المنتظر ولاجل هذا الرجاء طلبت هي النكاح منه
صلى الله عليه وسلم وكانت هي خاطبة له فاجرى الله تعالى هذه الامور لتستيقن خديجة
وورقة وغيرهما بمشاهدة هذه الامور الاضطرارية انه هو النبي المنتظر حقا ويعلموا
عين اليقين ان هذا امر اعتراه من عالم الغيب وليس بقصده واختياره فلا
يشكوا في نبوته ورسالته ولذا قال السنوسي في شرح مسلم في حكمة ما اتفق له في ابتداء
هذه القصة ان يكون سببا في انتشار خبره في بطانته ومن يستمع لقوله ويصغي اليه
وطريقا في معرفتهم مباينة من سواه في احواله لينبهوا على محله انتهى.

## نكتة

ونص في التوراة ان الله عز وجل اوحى الى موسى انه سيقيم نبيا مثلك في آخر الزمان

من اخواتك اى من بنى اسمعيل الذين هم اخوان بنى اسرائيل وقد اشار الله عز وجل الى هذه البشارة بقوله انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا فلما كان نبينا صلى الله عليه وسلم شبيها بموسى عليه الصلاة والسلام اعترته الخشية فى اول بعثته ونبوته كما اعترت سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب يموسى لا تخف انى لا يخاف لدى المرسلون فخاف سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فى بدء امر نبوته كما خاف سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام حينما اعطى النبوة والمعجزة وكما خاف سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام حين دخل عليه الملائكة بصورة الاضياف فنكرهم واوجس منهم خيفة الى قوله فلما ذهب عن ابراهيم الروع

## شرح آخر لقوله صلى الله عليه وسلم لقد خشيت على نفسى

قال الامام النووى فى شرح البخارى معنى قوله صلى الله عليه وسلم خشيت على نفسى انه يخبرها بما حصل له اولا من الخوف لا انه فى الحال خائف والله اعلم - اهـ ويوضحه ما قال الشيخ ابو الحسن السندى فى حاشية البخارى بقوله ويمكن ان يقال انه صلى الله عليه وسلم اراد بهذه الحكاية عن اول احواله الا انه ذكره على وجه يوهم بقاء الشك له بعد وان كان هو حالة الحكاية على علم من الامر ولا شك له حينئذ اصلا لكن اراد اختبار خديجة فى امره ليعلم ما عندها من العلم فاتى بالكلام على وجه الابهام قصدا للاختبار والله اعلم انتهى وحاصله انه صلى الله عليه وسلم انما قال ذلك بعد ذهاب الخشية والروع وحكى ما جرى عليه فيما مضى وانقضى ولم يرد انه بعد فى هذه الخشية بل هو فى هذه الساعة فى غاية السكينة والطمانينة ولذا قال لقد خشيت على نفسى بصيغة الماضى ولم يقل اخشى بصيغة المضارع الدالة على الحال والانسان اذا افاق من خشية او دهشة يحكى بعد الافاقة ما مضى عليه وانقضى فيما مضى فافهم ذلك واستقم قوله قالت خديجة كلا والله ما يخزيك الله ابدا انك لتصل الرحم استدلت خديجة رضى الله عنها بما فى سيد العالمين من الصفات والاخلاق والشيم على ان من جعله الله تعالى منبع مكارم الاخلاق وجميل الصفات ومحاسن الشمائل لا يخزيه الله تعالى ابدا فان الاتصاف بمكارم الاخلاق ومحاسن الشيم دال على كرامة الله عز وجل وتائيده وحسن عنايته - ولا يناسب الخزى والخذلان وانما يناسب الخزى والهوان من اركبه الله تعالى على اقبح الصفات واسوء الاخلاق واقبح الاعمال فهذا استدلال عقلى عن سيدتنا خديجة رضى على نبوة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم واستدلال ورقة - استدلال نقلى بناء على انه النبى المبشر به فى التوراة والانجيل واستدلال هرقل على نبوته - استدلال عقلى ونقلى - اقر هرقل بنبوته لكن شح بملكه

ورغب في الرياسة فآثرهما على الاسلام بخلاف صاحبه ضغاطر فانه اظهر الاسلام والقى ثيابه التي كانت عليه ولبس ثيابا بيضا وخرج الى الروم فدعاهم الى الاسلام وشهد شهادة الحق انه النبي المبشر به في التوراة والانجيل الذي كنا ننتظره فقاموا عليه فضربوه حتى قتلوه. قوله وتكسب المعدوم بفتح التاء هذا هو الصحيح المشهور في الرواية وفي رواية تكسب بضم اوله والمعنى على الاول ان من ار معيشتك على الكسب والتجارة لا على معونة الغير ومساعدته او المعنى انك تكسب المال وتصيب منه ما يعجز غيرك عن تحصيله ثم تجود به وتنفقه في وجوه المكارم والمعنى[على] الثاني اى على رواية الضم تكسب غيرك المال المعدوم عند غيرك اى تعطيه المال المعدوم وقيل المراد بالمعدوم الفقير فانه معدوم المال. والاشهر فيه اطلاق المعدِم لكن قد يطلق المعدوم على المعدِم فان الفقير المحتاج العاجز عن الكسب يعد كالمعدوم الميت والله سبحانه وتعالى اعلم

## فائدة

الصحيح ان النبوة والرسالة متقارنان كما قاله الزرقاني في شرح المواهب ج ص ۲۴۳ وليس كما زعم بعضهم ان الرسالة كانت بعد ثلاث سنين حين نزل قوله تعالى يا ايها المدثر قم فانذر الآيات.

## تنبيه

ان ثبت ان ما قاله ورقة لم يكن مجرد معرفة بل كان انقيادا والتزاما للطاعة وتصديقا بالنبوة والرسالة كان مسلما وكاد ان يكون من اول المسلمين والافلا وقد جاء في حديث ان النبي صلى الله عليه وسلم راٰه في المنام في ثياب بيض فهذا يدل على ايمانه واسلامه لكنه حديث ضعيف وكشف الحال بحبير الراهب. والله تعالى اعلم

قوله قال ابن شهاب واخبرني ابوسلمة صورته صورة التعليق لكنه منفصل لان الواو في قوله واخبرني عاطفة على ما رواه اولا عن عروة كانه قال ابن شهاب اخبرني عروة بكذا واخبرني ابوسلمة بكذا لحدث به ابن شهاب اولا عن عروة ثم حدث به ثانيا عن ابي سلمة فقال ابن شهاب ثانيا واخبرني ايضا ابوسلمة بن عبدالرحمن كما اخبرني

ملے یعنی کسب می کنی انچہ نیست نزد تو یعنی مدار معیشت تو بر کسب وتجارت داری نہ آنکہ در مال غیر نظر کنی و در روایتے بضم تاست بدین تقدیر باحذف مفعول اول گویند یعنی می دہی دیگرے را چیز بلکہ معدوم است نزد وے از مال یا نزد غیر تو از مکارم اخلاق یا مراد از معدوم معدوم المال باشد یعنی در کسب می آری ومالی کہ بضاعت کسب باشد می دہی کسی را کہ نیست مال دار. شرح شیخ الاسلام دہلوی ص۳۵ ج۱.

به عروة والله اعلم. قوله وفتر الوحي ليزول الخوف والخشية التي اعترته ويجد له الشوق
الى نزول الوحي الجديد مع دغدغة الفراق. قوله وهو يحدث عن فترة الوحي اي والحال
ان جابرا يحدث عن حال فتور الوحي فقال اي جابر في اثناء حديثه حاكيا عن النبي صلى
الله عليه وسلم بينا انا امشي الخ اي قال جابر رض في حالة التحديث ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال بينا انا امشي الخ. قوله فانزل الله يا ايها المدثر قم فانذر وهذا الحديث
المفصل صريح في ان اول ما نزل من القرآن مطلقا هو اقرأ باسم ربك الخمس آيات
وان اول ما نزل بعد الفترة هو قوله يا ايها المدثر قم فانذر وهذا هو الصواب
وعليه جمهور العلماء المحققين نظرا الى الاحاديث وهذا الحديث مفسر ومفصل مشتمل
على بيان تمام قصة بدء الوحي واما ما يأتي في كتاب التفسير من رواية يحيى بن كثير عن
ابي سلمة عن جابر فهو يدل على ان اول ما نزل هو قوله تعالى يا ايها المدثر الخ فرواية
كتاب التفسير ليست بمعارضة لرواية بدء الوحي لان رواية كتاب التفسير مختصرة لم
يذكر فيها قصة بدء الوحي بتمامها فهي مختصرة والاولية فيها محمولة على الاولية
الاضافية بالنسبة الى زمان الفترة. وصار نزول المدثر مبدأ لنزول الاوامر الالهية
والنواهي الربانية فان الاوامر والنواهي كلها من باب الانذار وما جاء ان اول ما نزل
من القرآن فاتحة الكتاب فاولية الاحكام ايضا اضافية والمراد اول ما نزل لتلقين المناجاة وتعليم
الصلاة هي فاتحة الكتاب.

# بيان مناسبة الحديث الثالث بالترجمة

ذكر فيه اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل البعثة من تباشير النبوة
ولوائحها وهي الرؤيا الصالحة ومحبة الخلوة والعزلة واول ما اوحي اليه عند ابتداء البعثة
واول ما نزل عليه بعد الفترة فمناسبة الحديث للباب ظاهرة وموافقته بالترجمة
باهرة فان الحديث مشتمل على بيان اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من
الوحي وعلى بيان اول ما نزل من القرآن وعلى بيان اول مكان ابتدأ فيه نزول الوحي
وهو غار حراء وعلى بيان الاحوال التي اعترته في ابتداء الوحي وعلى بيان ان الخلوة
والعزلة من مبادئ النبوة فان فراغ القلب وانقطاعه من المالوفات البشرية من
مقدمات النبوة ومبادئ ظهور الانوار والتجليات والله اعلم. فان قوله ثم حبب
اليه الخلاء انما ورد بصيغة المجهول ففيه اشارة الى ان محبة الخلوة لم تكن بباعث
بشري بل بوحي والهام والقاء رباني وكل ذلك من مبادئ النبوة

# الحديث الرابع

حديث ابن عباس رض في تفسير قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه

وقرآنه وهذا الحديث يسمى مسلسلا بتحريك الشفتين كما ان حديثا مشهورا بالماء والتمر اطعم كل شيخ تلميذه الماء والتمر وقت التحديث فسمي حديثا مسلسلا بالماء والتمر ومن هذا القبيل المسلسل بالحنفية والشافعية والنحاة اذا كان رواته من اوله الى آخره احنافا او شوافع او نحاة ومناسبته بالترجمة من حيث اشتماله على بيان حاله صلى الله عليه وسلم في ابتداء الوحي لان هذه القصة ونزول هذه الآيات وهذه المعالجة من الشدة كانت في ابتداء النبوة من هيبة الوحي وشدته كما قال تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا ولهذه الشدة كان صلى الله عليه وسلم يقرأ مع جبريل لئلا ينفلت منه شئ وكان هذا في ابتداء الامر فامره الله عز وجل بالاستماع والانصات له وتكفل بحفظ الوحي وجمعه في صدره وطمّن قلب نبيه عن نسيان الوحي وذهوله فقال ان علينا جمعه في صدرك وحفظه في قلبك لا يمكن ان يذهب من قلبك من الوحي حرف واحد فانا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون. سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وفي ذلك كله دليل على عظمة الوحي وعصمته عن الخطا ومحفوظيته عن الذهول والسهو والنسيان. قوله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة لثقله وعظم ما يلاقيه من الملك الكريم وكان عليه الصلاة والسلام مما يحرك شفتيه اى ربما يحرك شفتيه فكلمة مما بمعنى ربما وكثيرا. وضمير كان للنبي صلى الله عليه وسلم اى وكان يكثر من ذلك حتى لا ينسى او لحلاوة الوحي في لسانه وقال الكرماني المعنى. وكان العلاج ناشئا من تحريك النبي صلى الله عليه وسلم شفتيه فمن متعلقة بخبر كان محذوف وفاء وما مصدرية. قوله فانزل الله عز وجل لا تحرك به لسانك لتعجل به نهيا له عن القراءة قبل تمام الوحي كما قال تعالى في سورة طه. ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحيه والمعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحرك شفتيه بما يسمعه من جبريل قبل اتمامه استعجالا لحفظه واعتناء بتلقيه فقيل له لا تحرك بالقرآن لسانك فان علينا جمعه وقرآنه فقال ابن عباس في تفسير جمعه ان علينا جمعه لك في صدرك يعني ان المراد بالجمع في قوله تعالى جمعه هو الجمع في الصدر ومحفوظيته في القلب تماما وكمالا وقال ابن عباس ايضا في تفسير قرآنه اى تقرأه يعني ان المراد بالقرآن القراءة لا الكتاب المقروء اى ان علينا اثبات قراءته على لسانك بحيث لا ينقص ولا يسقط من المنزل شئ فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه. قال ابن عباس في تفسير قوله فاتبع اى فاستمع له وانصت اى لا تنازع جبريل في قراءته بان تقرأ معه قراءته فان القراءة مع قراءة الغير منازعة ومخالجة بل استمع بقلبك واذنك وانصت الانصات هو السكوت وترك الكلام ثم ان علينا بيانه فسّره ابن عباس بقوله ثم ان علينا ان تقرأه وفي مسلم ان تبينه بلسانك ففسر ابن عباس رضي الله عنه البيان بالقراءة ويؤيده رواية مسلم وذهب الجمهور الى ان المراد بالبيان بيان مجملاته وتوضيح مشكلاته وكشف مبهماته وهو الاظهر لان المتبادر من البيان بيان ما اشكل من المعاني لا مجرد القراءة والتلاوة ولان تفسير البيان

بالقراءة يستلزم التكرار لما تقدم من تفسير القرآن بالقراءة فلو فسّر البيان ايضا
بالقراءة لزم التكرار ولذا قيل هذا اوهم من الراوي حيث ذكر ان تقرأه في
تفسير بيانه وفي الحقيقة هو تفسير لقوله وقرآنه لا لقوله بيانه. فنقل الراوي تفسير
قرآنه الى ههنا فوهم الراوي حيث قدم واخر ويشهد لذلك ما اخرجه البخاري في كتاب التفسير ص۷۳۲
ثم ان علينا بيانه اي ان نبينه بلسانك فهذا تفسير البيان لا تفسير القرآن. والجواب عن التكرار ان المذكور
اولا هو قراءته في نفسه وبنفسه والمذكور ثانيا هو القراءة على الناس الذي عبر عنه
القرآن بالبيان حيث قال ثم ان علينا بيانه فان قراءة القرآن على الناس هو نوع بيان
والله اعلم. وبالجملة قد تكفل الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم بثلاثة امور الاول
جمع القرآن في صدره بحيث ينتقش على لوح قلبه والثاني التمكن من القراءة بنفسه
تماما وكمالا كما سمع من جبريل من غير زيادة حرف ولا نقص منه والثالث البيان والمراد
منه القراءة على الامة فان القراءة على الغير نوع بيان فكان ابن عباس رضي الله عنه يفسر
البيان ايضا بالقراءة كما كان يفسر قرآنه بالقراءة لكن المراد بالقراءة الاولى القراءة
بنفسه ولنفسه والمراد بالقراءة الثانية القراءة على الغير. فاندفع التكرار فقد اشكل على
اهل العلم بيان مناسبة قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به بما قبله فان اول السورة
وآخرها في بيان احوال القيامة فما وجه ايراد هذا الحكم في اثنائها وقد كثر الكلام في بيان
وجه الربط والاظهر عندي في وجه الربط ان يقال ان الحق سبحانه لما بيّن ان الانسان
على نفسه بصيرة اي شاهد على نفسه بما عملت لان جوارحه تنطق بذلك يوم القيامة يوم
تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وينبأ الانسان يومئذ بما قدم واخر
دل ذلك على ان جميع الاعمال مجموعة ومحفوظة في اعضاء عامله وجوارحه بيّن انه تعالى
قادر على جمع الاعمال وحفظها في الاعضاء والجوارح كما هو قادر على جمع الحروف والمعاني
وحفظها في صدر قارئ القرآن وحافظه فان الحفظ في الصدور والحفظ في الجوارح
بالنسبة الى قدرته سواء. وكما هو تعالى شانه قادر على جمع اجزاء الانسان وعظامه
ورفاته ومتفرقات عناصره يوم القيامة فكيف يمكن للعاقل ان ينكر اعادته ويكذب
انباء اعضاءه يوم القيامة مع ان في نفسه اكبر حجة واعظم برهان على الجمع وكيف
يحسب ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ذلك وان علينا جمعه وتصويره فافهم ذلك واستقم
وخذ ما آتيتك واغتنم.

## فائدة

انما سمي القرآن قرآنا والتوراة كتابا لان التوراة انزلت في الالواح مكتوبا
والقرآن نزل على النبي الامي لفظا وقرأه الله عز وجل على نبيه بلسان جبريل امين
وحيه فسمي القرآن قرآنا والتوراة كتابا

قوله فاذا انطلق جبريل قرأه النبي صلے الله عليه وسلم كما قرأه اى كما قرأه جبريل وفي نسخة كما قرأ بحذف الضمير اى كما قرأ جبريل القرآن والحاصل ان الحالة الاولى جمعه في صدره والثانية تلاوته والثالثة تفسيره وايضاحه (قس)

# الحديث الخامس

حديث ابن عباسؓ كان رسول الله صلے الله عليه وسلم اجود الناس الحديث ومناسبته بالترجمة ان ابتداء نزول القرآن كان في شهر رمضان كنزوله من السماء جملة واحدة وفي هذا الشهر كان تعاهده ومدارسته مع جبريل في كل سنة وببركة هذا الشهر وببركة مدارسة القرآن وببركة ملاقاة جبريل عليه السلام كان يتضاعف جوده ويزداد نوره ـ ومبدأ ذلك هو الوحي الالهي ـ ومبدأ هذا الوحي هو هذا الشهر المبارك وظهرت مناسبة ايراد هذا الحديث في هذا الباب والله اعلم ـ قوله وكان اجود ما يكون في رمضان برفع اجود على انه مبتدأ مضاف الى ما بعده بجعل ما مصدرية اى اجود اكوانه حاصل له في رمضان او بنصبه على انه خبر كان واسمها ضمير النبي صلے الله عليه وسلم وما ظرفية مصدرية اى كان اجود مدة كونه في رمضان اى اجود مما هو في غيره لشرفه ولانه موسم الخير ـ قوله فرسول الله صلے الله عليه وسلم اجود بالخير من الريح المرسلة لان الريح قد تسكن واما جوده صلے الله عليه وسلم وفيوضه وبركاته فكانت اسرع وامر ودوم من الريح المرسلة والمراد بالمرسلة المطلقة المخلاة على طبعها والريح لو ارسلت على طبعها لكانت في غاية الهبوب ـ

# الحديث السادس

هو حديث هرقل ذكره البخاري في كتابه في عشرة مواضع لما فرغ المصنف من بدء الوحي اتى بحديث مشتمل على ذكر جملة من اوصاف الموحى اليه الواقعة في بدء النبوة فان فيه بيان علامات النبوة وصفات النبي واحواله الجميلة التي كانت في مبادئ نبوته وتباشير رسالته فحديث هرقل اجمع حديث لبيان دلائل النبوة وعلاماتها وقرائنها لتحقيق النبوة واثباتها ولذا اختتم البخاري باب بدء الوحي بهذا الحديث لمبادئ النبوة فقد دل هذا الحديث انه لا بد للنبي ان يكون حسيبا نسيبا عاقلا ذا رأى صدوقا مبينا زاهدا في الدنيا راغبا في الآخرة مامونا من الغدر والخيانة متحليا بكارم الاخلاق ومحاسن الشمائل داعيا الى الله وحده لا شريك له ناهيا عن عبادة الاوثان آمرا بالصلاة والصدق والعفاف (اى الكف عن المحارم وخوارم المروة) وصلة الارحام وهذه الاربعة

---

له يعنى چون رفتے جبريل مى خواند آں حضرت چنانكه خوانده بوده جبريل ـ شيخ الاسلام ص۳۹ ج۱

امهات الفضائل فان الفضيلة اما قولية وهي الصدق او فعلية متعلقة بالله تعالى وهي الصلاة او متعلقة بنفسه وهي العفة او متعلقة لغيره وهي الصلة قال العلامة السندي لما كان المقصود بالذات من ذكر الوحي هو تحقيق النبوة واثباتها وكان حديث هرقل اوفر افادة لذلك المقصود ادرجه في باب الوحي والله اعلم

# الفاظ الحديث ومعانيه

قوله ان هرقل ارسل اليه فی رکب ای فی طلب اتیانهم فاتوه ای جاء ابوسفیان ورهطه الی هرقل وهم ای هرقل ووزراءه وجماعته بایلیاء ای بیت المقدس التی هی قبلة بنی اسرائیل وایلیاء معناها بلدة الله فان ایل معناه الله ویاء معناه بلدة وفی روایة وهو بایلیاء فالضمیر المفرد راجع الی هرقل وحده وغیره تبع له وکان مجیئه بایلیاء لاداء شکر ما اعطاه الله من الفتح والغلبة علی فارس وقد کان منزله بحمص من الشام فخرج منها یمشی حافیا متشکرا الی بیت المقدس لیصلی فیه فلما انتهی الی ایلیاء بلغه شأن رسول الله صلی الله علیه وسلم فاراد ان یعلم من شأنه فاخبر بابی سفیان ورهطه فامر باحضارهم فی المجلس فحضروا وکانوا ثلاثین وسألهم عن النبی صلی الله علیه وسلم. قوله ثم دعاهم ودعا ترجمانه وهو عطف علی فدعاهم ولیس بتکرار بل معناه انه دعاهم اولا ای امر باحضارهم فلما حضروا وبعید امنه وقعت مهلة لقرینة ثم ای ثم استدناهم فدعاهم ثانیا لیقربوا منه والترجمان بفتح التاء وضم الجیم هو المفسر بلغة عن لغة. قوله ایکم اقرب نسبا بهذا الرجل وانما سأل اقربهم نسبا لان غیره لایؤمن ان یحمله العداوة علی الکذب فی نسبه والقادح فیه بخلاف القریب فان نسبه نسبه کذا فی شرح النووی. قوله هو فینا ذو نسب وفی روایة قال هو والله من بیت قریش قال کیف عقله ورأیه قال لم یعب له رأی قط کذا فی البدایة والنهایة صفحہ ٢٦٦ / ٢ قوله وکذلک الرسل تبعث فی نسب قومها یعنی افضله واشرفه والحکمة فیه ان من شرف نسبه کان ابعد من انتحال الباطل وکان انقیاد الناس الیه اقرب کذا فی شرح النووی. قوله اشراف الناس اتبعوه ام ضعفاءهم المراد بالاشراف اهل الثروة والنخوة والمراد بالضعفاء المساکین الفقراء وهم اهل التواضع وهم الذین یبادرون الی اتباع الانبیاء الکرام لاجل تواضعهم وتخشعهم والاشراف یمنعهم النخوة والثروة عن تحصیل هذه السعادة فی غالب الاحوال الا من اخذ الله بیده وجذبته العنایة الالهیة مثل ابی بکر رضی الله عنه

---

حاشیه پس آمده جماعة ابوسفیان هرقل را شیخ الاسلام ص ۲۱ ج ۱ حاشیه ۵ پس ترخواند ایشان را ونزدیک طلبید وخواند کسی که تعبیر لغت و زبان وے کند واز هر دو زبان واقف باشد۔
شیخ الاسلام ص ۲۱ / ۱۲

وقليل ما هم وهؤلاء الضعفاء الفقراء هم اتبعوا النبي صلى الله عليه وسلم في ابتداء الوحي والبعثة وبهذا يظهر مناسبة الحديث بحديث بدء الوحي. قوله وكذلك امر الايمان حتى يتم اي وكذلك شأن الحق فانه يزداد يوما فيوما حتى يكمل ويتم. كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ومنه قوله تعالى ويابى الله الا ان يتم نوره وكذا جرى لاتباع النبي صلى الله عليه وسلم لم يزالوا في زيادة حتى كمل بهم ما اراد الله من اظهار دينه وتمام نعمته فلله الحمد والمنة. وقوله وكذلك الايمان اي لا يزال يتزايد حتى ينشرح صدره للاسلام وتخالط بشاشته القلوب اي تمتزج حلاوة الايمان ومسرته بقلبه وانشراحه امتزاجا تاما ويتمكن في قلبه رسوخا لا زوال بعده فمن وصل الى هذا المقام الرفيع من الايمان لا يمكن ارتداده ورجوعه ولذا قيل من رجع فانما رجع من الطريق ولم يرتد احد من دين الاسلام الى هذا اليوم لبغضه وكراهته بل لحب الرياسة والاغراض الدنيوية قال النووي واما سؤاله عن الارتداد فلان من دخل على بصيرة في امر محقق لا يرجع عنه بخلاف من دخل في اباطيل واما سؤاله عن الغدر فلان من طلب حظ الدنيا لا يبالي بالغدر وغيره مما يتوصل به اليها ومن طلب الآخرة لم يرتكب غدرا ولا غيره من القبائح واما سؤاله عن حربهم فجاء تفسيره له في غير هذه الرواية قال كذلك الرسل تبتلى ثم تكون لهم العاقبة. يبتليهم بذلك ليعظم اجرهم بكثرة صبرهم وبذلهم وسعهم في طاعته سبحانه وتعالى. وهذا الذي قاله هرقل اخذه من الكتب القديمة ففي التوراة هذا او نحوه من علامات رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في شرح النووي. قوله ثم دعا اي هرقل بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بعث به مع دحية الكلبي الى عظيم بصرى اي الى اميرها وهو الحارث بن ابي شمر الغساني. وبصرى بضم الموحدة مدينة بين المدينة ودمشق وقيل هي حوران بفتح الحاء والراء المهملتين فبعث به الى امير بصرى ليوصله الى هرقل. اعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث كتابه الى هرقل بلا واسطة بل بعث به الى عظيم بصرى ليدفعه الى هرقل كما هو طريق الملوك فان الكتب توصل وترسل اليهم بواسطة السفراء والوزراء فلما بلغه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم سأل هل فيهم من عشيرة ذلك الرجل وانما سأل عن حال النبي صلى الله عليه وسلم بعدما جمع عظماء الروم والبطارقة في دسكرة له ليقع السؤال والجواب على رؤس الاشهاد فيتضح الامر وتنكشف الحقيقة ويزول اللبس والله اعلم قال في التوضيح من تأمل ما استقراه هرقل من هذه الاوصاف تبين له حسن

---

عه قوله وكذلك الايمان حتى تخالط بشاشته القلوب وهمچنين است حال ايمان كه بيرون نمى رود تا آنكه آميزد شرح وفرح وسرور دلها را كه رنگ ايمان قرار بست اگرچه بازگشت معلوم شد كه ايمان در دل او نيامده است
شرح شيخ الاسلام ج ١ ص ٣٤

ما استوصف من امرہ و استبرأہ من حالہ وللہ درہ من رجل ما کان اعقلہ لو ساعدتہ المقادیر بتخلید ملکہ والاتباع (قس)

## تنبیہ

اعلم ان ارسال ھذا الکتاب لقیصر کان سنۃ ست من الھجرۃ بعد رجوعہ صلی اللہ علیہ وسلم من الحدیبیۃ وکان وصولہ الیہ فی المحرم سنۃ سبع وقیل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتب لقیصر من تبوک فی السنۃ التاسعۃ وجمع بینھما بانہ کتب لقیصر مرتین ففی صحیح ابن حبان عن انس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتب الیہ ایضا من تبوک یدعوہ وانہ قارب الاجابۃ ولم یجب واللہ تعالی اعلم۔ قولہ سلام علی من اتبع الھدی ولم یقل سلام علیک بالتعیین لکفرہ بل ذکر السلام مشروطا باتباع الھدایۃ۔ یوتک اللہ اجرک مرتین ای مرۃ للایمان بنبیہ ومرۃ للایمان بنبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ قولہ فان تولیت فان علیک اثم الیریسیین وفی ھذا المعنی قولہ تعالی ولیحملن اثقالھم واثقالا مع اثقالھم قولہ فان تولوا فقولوا اشھدوا بانا مسلمون اختلف العلماء فی ان لفظ الاسلام ھل مختص بالملۃ الاسلامیۃ او یطلق علی سائر الملل السماویۃ کما تکرر فی التنزیل اذ قال لہ ربہ اسلم قال اسلمت للہ رب العالمین وفی دعاء یوسف علیہ السلام فاطر السموات والارض انت ولیی فی الدنیا والآخرۃ توفنی مسلما والحقنی بالصالحین والتحقیق ان الاسلام معناہ الانقیاد والاستسلام فھو شامل لجمیع الملل السماویۃ باعتبار معناہ اللغوی ولما کان الدین المحمدی اعظم انقیادا لرب العباد صار لفظ الاسلام لقبا للدین المحمدی ومختصا بہ فیطلق علیہ باعتبار الخصوص واللقب المخصوص بہ کما قال تعالی ھو سماکم المسلمین من قبل وفی ھذا وقال تعالی ورضیت لکم الاسلام دینا ومن یبتغ غیر الاسلام فلن یقبل منہ قولہ قال ابوسفیان فلما قال ما قال وفرغ من قراءۃ الکتاب کثر عندہ الصخب واخرجنا ثم امر بانزال دحیۃ واکرامہ فقال دحیۃ ثم بعث الی من الغد سرا فادخلنی بیتا عظیما فیہ ثلاث مائۃ وثلاثۃ عشر صورۃ فاذا ھی صور الانبیاء والمرسلین فقال انظر این صاحبک من ھؤلاء فرأیت صورۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانہ ینطق قلت ھذا۔ قال صدقت رواہ ابو نعیم کذا فی شرح المواھب للزرقانی صفحہ ۳۳۹ ج ۳ وفی مرسل محمد بن اسحاق عن بعض اھل العلم ان ھرقل قال لدحیۃ الکلبی حین قدم علیہ بکتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ انی لاعلم ان صاحبک نبی مرسل وانہ الذی کنا ننتظرہ ونجدہ فی کتابنا ولکنی اخاف الروم علی نفسی ولولا ذلک لاتبعتہ فاذھب الی ضغاطر الاسقف فاذکر لہ امر صاحبکم فھو واللہ فی الروم اعظم منی واجوز قولا عندھم منی فانظر ماذا یقول لک قال فجاء دحیۃ فاخبرہ بما جاء بہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ھرقل وبما یدعو الیہ فقال ضغاطر واللہ صاحبک نبی مرسل نعرفہ بصفتہ ونجدہ فی کتابنا باسمہ ثم دخل والقی ثیابا کانت علیہ سودا ولبس

ثيابا بيضا ثم اخذ عصاه فخرج على الروم في الكنيسة فقال يا معشر الروم انه قد جاءنا كتاب من احمد يدعونا فيه
الى الله واني اشهد ان لا اله الا الله وان احمد عبده ورسوله قال فوثبوا اليه وثبة رجل واحد فضربوه حتى قتلوه
قال فلما رجع دحية الى هرقل فاخبره الخبر قال قد قلت لك انا نخافهم على انفسنا فضغاطر
والله كان اعظم عندهم واجوز قولا مني وقد روى الطبراني من طريق يحيى بن سلمة
بن كهيل عن ابيه عن عبد الله بن شداد عن دحية الكلبي قال بعثني رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى قيصر صاحب الروم بكتاب (الى ان قال) فقرئ عليه الكتاب حتى فرغ
منه ثم امرهم فخرجوا من عنده ثم بعث الي فدخلت عليه فسألني فاخبرته فبعث الى
الاسقف فدخل عليه وكان صاحب امرهم يصدرون عن رأيه وعن قوله فلما قرأ
الكتاب قال الاسقف هو والله الذي بشرنا به موسى وعيسى الذي كنا ننتظر قال قيصر
فما تأمرني قال الاسقف اما انا فمصدقه ومتبعه فقال قيصر اعرف انه كذلك ولكن لا
استطيع ان افعل ان فعلت ذهب ملكي وقتلني الروم كذا في البداية والنهاية لابن كثير ص ٢٦ ج ٤

قوله وكان ابن الناطور مقولة الزهري وقد سمع الزهري هذه القطعة من القصة
من ابن الناطور بلا واسطة ولعله حين اسلم وكان ابن الناطور عاملا لهرقل وهذا منصب
دنيوي من جهة الحكومة وكان اسقفا على نصارى الشام وهذا منصب ديني من المناصب
المذهبية عندهم ثم بعد مدة طويلة اسلم ابن الناطور ولقيه الزهري فسمعه منه فان
ابن الناطور كان واليا تحت هرقل وطال عمره حتى ادرك عهد خلافة بني امية فاسلم ولقيه
الزهري حين اسلم وسمع منه تلك القصة قال الحافظ العيني الواو فيه عاطفة لما قبلها
داخلة في اسناد الزهري والتقدير عن الزهري اخبرني عبيد الله فذكر الحديث بتمامه
ثم قال الزهري وكان ابن الناطور يحدث فذكر هذه القصة فهي موصولة الى ابن الناطور
لا معلقة كما توهمه بعضهم وهذا موضع يحتاج فيه الى التنبيه على هذا وعلى ان قصة ابن الناطور
غير مروية بالاسناد المذكور عن ابي سفيان عنه وقد بيّن ذلك ابو نعيم في دلائل
النبوة ان الزهري قال لقيته بدمشق في زمن عبد الملك بن مروان. كذا في عمدة
القاري ص ٩٣ ج ١ طبع جديد قال الحافظ العسقلاني واظنه لم يتحمل عنه ذلك الا بعد ان
اسلم وابن الناطور انما وصفه بكونه اسقفا لينبه على انه كان مطلعا على اسرارهم عالما
بحقائق اخبارهم كذا في فتح الباري ص ٣٨ ج ١ قوله صاحب ايلياء وهرقل الصحبة في
ايلياء باعتبار امارته بها وفي الثاني حقيقة (ح) قوله فقال بعض بطارقته هم قواد ملوك
الروم وخواص دولتهم واهل الرأي والشورى منهم وهو بفتح الباء واحدهم بطريق
بكسرها (نووي) قوله فمن يختتن من هذه الامة اي من اهل هذا العصر فقال
النووي المراد بالامة هنا اهل العصر ص ١٠ قوله فبينا هم على امرهم اي على مشورتهم
التي كانوا فيها اتى هرقل برجل ارسل به ملك غسان وهو عظيم بصرى كما جزم به السيوطي
يخبر عن خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اي يذكر عن حال ظهوره صلى الله عليه

وسلم ويغتنق بمكة. وفي رواية ابن اسحاق اذ اتاهم رسول صاحب بصرى برجل من العرب قد وقع اليهم فقال ايها الملك ان هذا الرجل من العرب من اهل الشاء والابل يحدثك عن حدث كان ببلاده فاسأله عنه فلما انتهى اليه قال لترجمانه سله ما هذا الخبر الذي كان في بلاده فسأله فقال هو رجل من العرب من قريش يزعم انه نبي وقد اتبعه اقوام وخالفه آخرون وقد كانت بينهم ملاحم في مواطن فخرجت من بلادي وهم على ذلك فلما اخبره الخبر قال جردوه فاذا هو مختتن الحديث كذا في البداية والنهاية صـ ۲۶۳ جـ ۴ قوله ثم كتب هرقل الى صاحب له يسمى ضغاطر الاسقف برومية وهي مدينة رياسة الروم وكان نظيره في العلم اي وكان صاحبه نظير هرقل في علم الكهانة والنجوم وسار هرقل الى حمص لانها دار ملكه وسلطنته فلم يرم منها اي فلم يبرح منها حتى اتاه كتاب من صاحبه ضغاطر الرومي يخبر فيه هو والله الذي بشر نابه موسى وعيسى الذي كنا ننتظره الحديث كذا في البداية والنهاية صـ ۲۶۷ جـ ۲ قوله فلم يرم حمص اي لم يبرح هرقل من مكانه وهو حمص اي لم يفارقها قيل اي لم يصل الى حمص وهو ضعيف حتى اتاه كتاب عن صاحبه اي ضغاطر الرومي لما رجع هرقل الى حمص جمع عظماء الروم في دار له فقال يا معشر الروم هل لكم في الفلاح والرشد الى آخر الابد الخ وروى احمد وابو يعلى قد م صلى الله عليه وسلم تبوك فبعث دحية الى هرقل فلما جاءه الكتاب دعا القسيسين والبطارقة واغلق عليهم وعليه فقال ان هذا الرجل بي عوني والله لقد قرأتم فيما تقرؤن من الكتب باخذن ما تحت قدمي فهلم على ان نتبعه فنخروا نخرة رجل واحد حتى ان بعضهم خرج عن برنسه فلما ظن انهم ان خرجوا من عنده افسدوا عليه الروم قال انما قلت لاعلم صلابتكم على امركم الحديث كذا في شرح المواهب للزرقاني صـ ۳۳۹ جـ ۳ فظهر ان هرقل وضغاطر كلاهما كانا بعرفان حق المعرفة ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم هو النبي المبشر به في التوراة والانجيل لكن ضغاطر اسلم واعلن باسلامه واستشهد في سبيل الله فهنيئا له وهرقل شح بملكه ورياسته فاستمر على نصرانيته ولو اسلم لسلم ملكه ايضا بلاشبهة وسلم دينه ودنياه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم اسلم تسلم ـ مع انه قد حصل له العلم الضروري والاذعان التام واليقين الكامل بنبوته صلى الله عليه وسلم بعلامات النبوة وخصائصها وبشارات الانبياء السابقين وشهادات علماء بني اسرائيل وبطريق الكهانة والنظر في النجوم فان هرقل كان عالما تقيا وانيا مطلعا على اخبار الانبياء الكرام وكان حزاء منجما عرف نبوته صلى الله عليه وسلم بطريق علم النبوة وعلم الكهانة. قوله وكان ذلك آخر شان هرقل اي ان آخر ما ظهر من امر هرقل مما يتعلق بايمانه ظاهر انه قال لهم هذه المقالة واما انه كيف كان امره فيما بينه وبين الله فالله اعلم ولم يظهر بعد ذلك ما يدل على ايمانه كما اظهر اولا من تمنى سعادة الحضور بحضرته المباركة والعذر بعدم تيسره ودعوة قومه الى الفلاح الابدي قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري المعنى كان ذلك آخر شان هرقل في امر النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بتلك القصة خاصة والا فقد وقعت له قصص اخرى بعد ذلك كتجهيزه الجيوش الى تبوك ومكاتبة النبي صلى الله عليه وسلم له ثانيا وارسال النبي صلى الله عليه وسلم بذهب قسمه على اصحابه كذا في تحفة الباري وما قال صاحب الاستيعاب من ان هرقل آمن فالمراد به ان اظهر الايمان لا انه آمن حقيقة لما ثبت انه قاء وثبت على نصرانيته خوفا على ملكه والله اعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

# كتاب الايمان

اللّٰهُمَّ اكْتُبْ فِي قُلُوْبِنَا الْإِيْمَانَ وَاجْعَلْنَا مِنْ حِزْبِكَ الْمُفْلِحِيْنَ يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ

لما فرغ المصنف من بدء الوحي الذي كان بمنزلة مقدمة الكتاب شرع في مباحث الايمان الذي هو اعظم المقاصد واول موقف من مواقف العرفان ولما كان الايمان وما يتعلق به موقوفا على الوحي قدم باب الوحي على باب الايمان ثم لما كان الايمان ملاك الامر كله لانه اول واجب على المكلف وسائر الاعمال مبنية عليه ومشروطة به وبه النجاة في الدارين قدمه على سائر المقاصد الدينية وايضا لما ختم باب بدء الوحي بحديث هرقل عقبه بكتاب الايمان لبيان ان مدار النجاة في الآخرة انما هو تصديق النبوة والرسالة لا مجرد المعرفة فان هرقل كان عارفا بنبوته صلى الله عليه وسلم معرفة تامة وكان يعلم صدقه صلى الله عليه وسلم علما يقينيا لكن اعرض عن التصديق والتسليم خوفا على ملكه فظهر ارتباط كتاب الايمان بحديث هرقل وايضا ان حديث هرقل من حيث انه مشتمل على بيان مبادئ النبوة وصفات الرسول ناسب ايراده في بدء الوحي ومن حيث انه مشتمل على بيان حقيقة الايمان وذروة العرفان حيث ورد فيه وكذلك الايمان حين تخالط بشاشته القلوب ناسب ان يذكر بعده كتاب الايمان - وقال ابن كثير عقد كتاب الايمان بعد ذكر الوحي مناسب لان اول خبر نزل من السماء الى الارض هو الوحي ثم اول ما يجب على المكلف بعد ذلك الايمان الخ وسيأتي ان في الايمان مباحث يجب البحث عنها -

## البحث الاول

## في مفهوم الايمان ومسماه لغة

اعلم ان الايمان في الاصل عبارة عن التصديق وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او المخبر عنه ماخوذ من الامن وهمزة آمن للتعدية او الصيرورة فعلى الاول كان المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن الرسول بما انزل اليه و باعتبار تضمنه معنى التسليم والقبول يتعدى باللام ومنه فآمن له لوط . و ما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين - والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام والتسليم هو ترك الاعتراض فيما يلائم والاستسلام هو الانقياد وترك التمرد والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم المذكور فهو عام في القلب واللسان والجوارح فموجب اللغة ان الاسلام اعم من الايمان والايمان اخص فكان الايمان عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام هذا خلاصة كلام الامام الغزالي قال الامام السبكي اشتهر المغايرة بالعموم والخصوص المطلق بين الاسلام والايمان فكل ايمان اسلام ولا ينعكس . والظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع للانقياد الظاهر مشروطا فيه الايمان والايمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القبول عند الامكان فثبت تلازمهما

وتغايرهما هكذا في الاتحاف ص٢٣٥ ج٢ وقال الحافظ ابن تيمية الايمان في اللغة ليس اسما لمطلق التصديق ولا مرادفا له وذلك من وجوه احدها ان التصديق يتعدى بنفسه والايمان يتعدى باللام وبالباء لتضمنه معنى القبول او الاقرار او الاعتراف والثاني ان التصديق عام يقال في اللغة لكل مخبر عن مشاهدة او غيب صدقت واما لفظ الايمان فلا يستعمل الا في الخبر عن غائب فمن اخبر عن مشاهدة كقوله طلعت الشمس فلا يقال له آمنا كما يقال صدقنا فان الايمان مشتق من الامن فانما يستعمل في خبر يؤتمن عليه المخبر كالامر الغائب الذي يؤتمن عليه المخبر ولهذا لم يوجد قط في القرآن وغيره لفظ آمن له الا في هذا النوع والاثنان اذا اشتركا في معرفة شئ يقال صدق احدهما صاحبه ولا يقال له آمن له لانه لم يكن غائبا عنه ائتمنه عليه ولهذا قال فآمن له لوط انؤمن لبشرين مثلنا. آمنتم له. فيصدقهم في ما اخبرهم به مما غاب عنهم وهو مامون عندهم على ذالك فاللفظ متضمن مع التصديق معنى الائتمان والامانة كما يدل عليه الاستعمال والاشتقاق ولهذا قالوا وما انت بمؤمن لنا اي لا تقر بخبرنا ولا تثق به ولا تطمئن اليه ولو كنا صادقين لانهم لم يكونوا عنده ممن يؤتمن على ذالك **الثالث** ان لفظ الايمان في اللغة مقابل للكفر لا للتكذيب والكفر لا يختص بالتكذيب اذ لو قال احد لاحد اني اعلم انك صادق لكن لا اتبعك بل اعاديك وابغضك واخالفك ولا اوافقك لكان كفره اعظم فلما كان الكفر المقابل للايمان ليس هو التكذيب فقط بل هو تصديق مع موافقة وموالاة وانقياد والكفر قد يكون تكذيبا وقد يكون مخالفة ومعاداة وامتناعا بلا تكذيب فلابد ان يكون الايمان تصديقا مع موافقة وموالاة وانقياد لا مجرد التصديق كذا في كتاب الايمان ملخصا ص١١٢ وص١١٧

**وخلاصة الكلام** ان الايمان ليس اسما لمطلق التصديق بل هو اسم لتصديق الخبر الغائب عن الحس والمشاهدة مع الوثوق والاعتماد على امانة المخبر به مع الموالاة والانقياد له ظاهرا وباطنا.

**والاسلام** لغة هو الاستسلام والانقياد وفي الشرع هو الانقياد والاستسلام لاوامر الله تعالى كقوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العلمين اي استسلمت لامره فالمسلم بمعنى المستسلم لامر الله تعالى وقيل معناه المخلص لله العبادة من قولهم قد سلم هذا الشئ لفلان اذا اخلص له انظر ص٢٤٨ من اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادي ولكن لابد من ان يكون هذا الاستسلام والانقياد ناشئا عن الاجلال والاعظام مبرأ عن الاستخفاف فان ظهر منه شئ خلاف ذلك خرج عن الاسلام كالسجود للصنم والاستخفاف بانبياء الله وكتبه وبيته المحرم فافهم ذلك واستقم

# البحث الثاني
## في مفهوم الايمان شرعا واختلاف العلماء في ذالك

اعلم ان الايمان في اللغة مطلق التصديق وفي الشرع هو تصديق خاص وهو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به من عند الله عز وجل. ويبلغه الى العباد وكذالك الاسلام في اللغة مطلق الانقياد وفي الشرع انقياد خاص وهو الانقياد والانجذاب لطاعة الله عز وجل على ما اخبر به الرسول عن الله تعالى وهذا القدر متفق عليه ثم وقع الاختلاف هل يشترط مع هذا التصديق

او لم يصدق هذا التصديق من الاقرار باللسان او العمل بالاركان وسيأتي تفصيل الخلاف ان شاء الله تعالى وبالجملة فملاك النجاة هو تصديق الصادق المصدوق الذي جاء به من عند الله تعالى فمن اطاع الله تعالى على حسب ما خيلته نفسه ولم يصدق الرسول فيما اخبر به عن الله تعالى فطاعته هذه معصية محضة وتصديقه هذا تكذيب وايمانه هذا كفر فان الرسول هو الواسطة بين الحق والخلق فمن رفع هذه الواسطة فقد نصب نفسه مقام الرسول فظهر ان تصديق الامور الالهية بنفسه من غير واسطة رسول الله ونبيه لا يسمى في الشرع ايمانا قطعا ويقينا واما اختلاف العلماء في حقيقة الايمان فذهب جمهور المتكلمين الامام الاشعري واتباعه الى ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق بما علم بالضرورة[1] كونه من دين محمد صلى الله عليه اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا في ما علم تفصيلا وقال الامام الاعظم ابو حنيفة النعمان واصحابه الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان فعنده للايمان جزءان خلا ان الاقرار ركن محتمل للسقوط واليه ذهب ابو منصور الماتريدي فليس بين الاشعرية والماتريدية كبير خلاف فالايمان عند الفقهاء هو تصديق بالجنان معه اقرار باللسان شطرا او شرطا كما هو معروف عند اهل العلم اعلم ان الامام ابا حنيفة قد روي عنه ان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان وروي عنه ان الايمان معرفة بالقلب فليس المراد بالمعرفة - المعرفة الاضطرارية التي تجامع الانكار وعدم القبول فانها ليست بايمان كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون بل المراد بها المعرفة الكسبية التي تحصل بكسب النفس واختيارها فانها هي التي تكون تصديقا وتسليما كما قال تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والمراد اكتسبه بفعل اسبابه من التفصيل الى النظر في الآثار على الوجه المؤدي الى المقصود (ملخص من شرح الاحياء للزبيدي ص ٢٢٩/٢) والدليل على ذالك ان ابا حنيفة ابطل المعرفة التي ذهب اليها جهم بن صفوان ان تكون ايمانا فكيف يقول به وايضا قد روي عنه الاقرار لا يكون وحده ايمانا لانه لو كان ايمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين وكذا المعرفة وحدها لا تكون ايمانا لانها لو كانت ايمانا لكان اهل الكتاب كلهم مؤمنين قال تعالى في حق اهل الكتاب الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم كذا في شرح الوصية ص ٣ لملا حسين بن اسكندر الحنفي رح (قلت) وكذا اختلف القول عن الامام ابي الحسن الاشعري في تفسير الايمان - فمرة قال هو التصديق ومرة قال هو المعرفة بوجوده والهيته وقدمه ومرة قال هو قول في النفس غير انه يتضمن للمعرفة ولا يصح

---

[1] المراد بالضرورة البداهة والبداهة تحصل بالتواتر والتواتر يحصل باربعة طرق الاول تواتر الاسناد بان يكون رواته كثيرين غير محصورين لا يمكن تواطئهم على الكذب والثاني تواتر الطبقة كالقرآن فانه يروي في كل طبقة مسلسلا من غير انقطاع وانفصال وان لم يكن سنده متصلا ومحفوظا والثالث تواتر التعامل والتوارث مثل السواك والختان فمن انكره فقد كفر والرابع تواتر القدر المشترك مثل جود الحاتم وسخاوته فالوقائع الجزئية وان كان كل واحد منها خبرا واحدا لكن القدر المشترك فيها وهو جود حاتم متواتر هذا مسلك المتكلمين لا ريب فيه واما الفقهاء فقد يكفرون بارتكاب شعائر الكفر كلبس الزنار وسجود الصنم بناء على انه علامة الانكار والتكذيب الباطني اذ لا يمكن صدور مثل هذا الشيء ما لم يكن في اعتقاده فساد -

دونها فمراد الاشعري ايضا هي المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار لانها هي التصديق الذي يصلح ان يكون ايمانا في الشرع وقال امام الحرمين في الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت الا مع العلم وكلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد والدليل على ان الايمان هو التصديق صريح اللغة واصل العربية وهذا لا ينكر فيحتاج الى اثباته وفي التنزيل وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين معناه ما انت بمصدق لنا. انظر الاتحاف شرح الاحياء للعلامة الزبيدي ص ٢٤٩ ج ٢ وذهب جمهور المحدثين الى ان الايمان قول وعمل ونية وان الاعمال كلها داخلة في مسمى الايمان وحكى الشافعي اجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن ادركهم على ذلك كما في شرح العقيدة السفارينية ص ٣٢٨ ج ١ فالايمان عندهم مجموع امور ثلاثة وكذلك عند الخوارج والمعتزلة وزادوا على ذلك الاجتناب عن الكبائر. لكن من اخلّ بالعمل فهو فاسق عند السلف وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة فلا فرق عندهما في خلوده في النار ولا ادري ماذا افاد المعتزلة القول بالمنزلة بين المنزلتين سوى الفرق التعبيري واللفظي ووجه قول الخوارج والمعتزلة قول الله عز وجل والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فاوجب الله الخلود بارتكاب الكبيرة كما اوجبه بالاشراك فدل ان الاجتناب عن الكبائر من جملة الايمان وقال النبي صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس فيكون الاجتناب عن ترك العبادات من جملة الايمان وهو كبائر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الحديث. قال الامام الشهرستاني وقصرت المرجئة في مقابلتهم حيث قالوا الايمان اسم لمجرد التصديق وان عري عن العمل فلا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة واشدهم تقصيرا الكرامية الذين ينفر الطبع السليم عن نقل مقالاتهم وذكر مذهبهم لخبثها وركاكتها حيث قالت الايمان قول مجرد وهو الاقرار باللسان فحسب وان كان المقر كاذبا منافقا فهو مؤمن. ليتهم قالوا مؤمن عندنا بل قالوا مؤمن حقا عند الله تعالى حتى يثبت في حقه مشاركته المؤمنين في احكام الاسلام. وهو مذهب باطل لانا قد علمنا بالتواتر المفضي الى اليقين ان النبي عليه الصلاة والسلام دعا الناس الى كلمتي الشهادة لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ونعلم قطعا انه لم يرض منهم في هذه الشهادة بمجرد القول مع اضمار خلافه وقد سماهم الله تعالى منافقين في كتابه مع نفي الايمان عنهم كما قال تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون والكرامي يشهد ان المنافقين لصادقون. فقد علم من ذلك قطعا ان التصديق بالقلب هو الركن الاعظم اذ الاقرار باللسان يعبر عنه. وقول المرجئة بارجاء العمل كله عن القول والعقد يرفع معظم التكاليف من الاوامر والنواهي ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الحرج لانه ان لم تضره المعاصي لم تنفعه الطاعات ولم يكن مؤاخذا بترك ما امر به ولم يكن مثابا بامتثال ما امر. وقول الوعيدية بكون العمل ركنا من الايمان وان العبد تخلده الكبيرة في النار ويسلب اسم الايمان عمن ترك طاعة واحدة مذهب مردود يغلق باب الرحمة ويفضي الى اليأس والقنوط وايضا يلزم الوعيدية ان لا يوجد مؤمن في العالم الا نبي معصوم اذ لا عصمة لغير الانبياء ويلزم[1] ان لا يطلق اسم الايمان

[1] فان نفي المعصية بالكلية من المؤمن كالمحال. كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري ص ٦٤

على احد حتى يستوى فى جميع خصال الخير عملا و فعلا فيكون اسم الايمان موقوفا على العمل فى المستأنف وقد دل العدل المعقول و الفضل المنقول على ان العبد اذا كان مصدقا بقلبه مخبرا عن تصديقه بلسانه مطيعا لله تعالى فى بعض ما امره به عاصيا له فى البعض استحق المدح بقدر ما اطاع و اللوم بقدر ما عصى فى الحال و استحق الثواب بقدر الايمان و الطاعة و العقاب بقدر العصيان فى المآل ثم يبقى ان يتعارض امران احدهما ان يثاب او لا ثم يعاقب مخلدا او بالعكس وليس فى الفضل و العدل القسم الاول فان رحمة الله اوسع من ذنوب الخلق و فضله ارجى من العمل و لا تنقصه المغفرة و لا تضره الذنوب و لان الايمان و المعرفة احق بالتخليد عدلا و عقلا من معصية موقتة و لانه لم يؤثر ان احدا يخرج من الجنة الى النار فبقى القسم الثانى. و شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم قد وردت سمعا حيث قال شفاعتى لاهل الكبائر من امتى كذا فى نهاية الاقدام للامام الشهرستانى مختصرا انظر ص٤٧١ الى ص٤٧٦ (و الجواب) عما احتج به الخوارج و المعتزلة ان المراد من الخلود طول المكث و به نقول. و اما جعل النبى صلى الله عليه وسلم العبادات من الاسلام فلا حجة لهم فيه لان الشئ قد يكون من الشئ تبعا و قد يكون منه اصلا فان القرن من الثور و من الشاة و لكن منه تبعا فيحتمل ان العبادات من الاسلام لكن تبعا و نحن نقول انها منه كذا فى كتاب اصول الدين للامام البزدوى ص١٥١ و اما ما تمسكوا به من آى القرآن مثل قوله تعالى و انى لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحا ثم اهتدى و قوله تعالى و العصر ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و قوله تعالى و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم و كذا كل آية ذكر الله عز و جل العمل الصالح مقرونا فيها بالايمان فهو دليل على ان العمل الصالح شرط لصحة الايمان و قوله و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم دليل على ان صاحب الكبيرة مخلد فى النار و الجواب ان هذه العمومات مخصوصة بدليل قوله تعالى. و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغى ان تبقى له مشيئة فى مغفرة ماسوى الشرك و كذلك قوله عليه الصلاة و السلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان فهذا يدل على ان المؤمن الموحد لا يخلد فى النار و قد تواترت الاحاديث فى هذا المعنى انظر ص٢٨١ ج٢ من الاتحاف شرح الاحياء. قال الامام ابو بكر الباقلانى رح اعلم انا لا ننكر ان نطلق القول بان الايمان عقد بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان على ما جاء فى الاثر لانه صلى الله عليه وسلم انما اراد بذلك ان يخبر عن حقيقة الايمان الذى ينفع فى الدنيا و الآخرة لان من اقر بلسانه و صدق بقلبه و عمل باركانه حكمنا له بالايمان و احكامه فى الدنيا من غير توقف و لا شرط و حكمنا له ايضا بالثواب فى الآخرة و حسن المنقلب من حيث شاهد الحال و قطعنا له بذلك فى الآخرة بشرط ان يكون فى معلوم الله تعالى انه يحييه على ذلك و يميته عليه و لو اقر بلسانه و عمل باركانه و لم يصدق بقلبه نفعه ذلك فى احكام الدنيا و لم ينفعه فى الآخرة و قد بين ذلك صلى الله عليه وسلم حيث قال يا معشر من آمن بلسانه و لما يدخل الايمان فى قلبه و اذا تأملت هذا التحقيق و تدبرته وجدت بحمد الله تعالى و منه ان الكتاب و السنة ليس فيهما اضطراب و لا اختلاف و انما الاضطراب و الاختلاف فى فهم من سمع ذلك و ليس له فهم صحيح

ولا تصور نعوذ باللہ من ذلک کذا فی الانصاف ص۵۶

## فائدة فی بیان الفرق بین التصدیق الشرعی والتصدیق المنطقی

اعلم[1] ان التصدیق المنطقی هو الاذعان والایقان للنسبة والتصدیق الشرعی هو التسلیم والقبول والقول النفسی فهو فعل من افعال النفس۔

قال الامام عبد القاهر البغدادی قال اصحاب الحدیث ان الایمان اسم لجمیع الطاعات فرضها ونفلها وهو علی ثلاثة اقسام قسم[1] منه یخرج صاحبه به من الکفر ویتخلص به من الخلود فی النار ان مات علیه وهو معرفته باللہ تعالیٰ وبکتبه ورسله وبالقدر خیره وشره من اللہ تعالیٰ مع اثبات الصفات الازلیة للہ تعالیٰ ونفی التشبیه والتعطیل عنه ومع اجازة رؤیته واعتقاد سائر ما تواترت الاخبار الشرعیة به وقسم[2] منه یوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ویتخلص به من دخول النار وهو اداء الفرائض واجتناب الکبائر وقسم[3] منه یوجب کون صاحبه من السابقین الذین یدخلون الجنة وهو اداء الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب کلها کذا فی اصول الدین ص۲۴۹

## تفصیل المقام وتوضیح المرام

علی ما ذکره المحقق الدوانی۔ ان ههنا اربع احتمالات (الاول) ان تجعل الاعمال جزء من حقیقة الایمان داخلة فی قوام حقیقته حتی یلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة ولم یقل به السلف (والثانی) ان تکون اجزاء عرفیة للایمان فلا یلزم من عدمها عدمه کما یعد فی العرف الشعر والظفر والید والرجل اجزاء لزید مثلاً ومع ذلک لا یقال بانعدام زید بانعدام احد هذه الامور وکالاغصان والاوراق للشجرة تعد اجزاء منها ولا یقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف کما ورد فی الحدیث الصحیح الایمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا الٰه الا اللہ وادناها اماطة الاذی عن الطریق وقد مثل اللہ تعالیٰ الکلمة الطیبة بالشجرة الطیبة وهو اصدق شاهد لذلک فکان لفظ الایمان عندهم موضوعاً للقدر المشترک بین التصدیق ومجموع التصدیق والاعمال فیکون اطلاقه علی التصدیق فقط وعلی مجموع التصدیق والاعمال حقیقة کما ان المعتبر فی الشجر المعینة بحسب العرف القدر المشترک بین ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا یطلق الانعدام علیها بحسب العرف ما بقی الساق وقس علیه الانسان المعین کزید فالتصدیق القلبی بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقیا یکون الایمان باقیا وان انعدم شعبها (الثالث) ان تجعل الاعمال آثارا خارجة عن الایمان مسببة له ویطلق علیها لفظ الایمان مجازاً من باب اطلاق السبب علی المسبب وهذا مذهب الخلف الذی یحاول تقریره ولا مخالفة بینه وبین الاحتمال الثانی الا بان یکون اطلاق اللفظ علیها حقیقة او مجازا وهو بحث لفظی (الرابع) ان تکون الاعمال خارجة عنه بالکلیة ومن القائلین

---

[1] یعنی مناطقہ کے نزدیک تصدیق کے معنی جاننے کے ہیں اور شریعت میں جاننے کے بعد ماننے کا نام ایمان اور تصدیق شرعی ہے ۔

بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج انتهى كلامه وهو مذهب المرجئة وهذا التفصيل قد ذكره التاج السبكيؒ عن والده الامام في طبقات الشافعية الكبرىٰ ص ــــ ولكن لما كان كلام الوالد اَوْضَحَ وَاَبْيَنَ اَحَلْنَا عليه وزدنا فيه كلمات يسيرة نزكيها الوالد وانى من كلام السبكي رح - اعلم ان ظاهر كلام رب العالمين يصدق قول المتكلمين في ان الايمان هو التصديق بالجنان والقبول والاذعان لما جاء عن رب الاكوان وان الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان لان القرآن قد جعل الايمان فعل القلب لا فعل الجوارح ولا فعل اللسان كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك فاذا ثبت ان محل الايمان القلب وهو التصديق ومحل الاسلام الجوارح ثبت كونهما غيرين (والثاني) انه عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى ففرق الله عز وجل بين الايمان والعمل الصالح في كثير من الآيات (والثالث) انه تعالى قرنه بالمعاصي كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقال تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فلو كانت الطاعة جزءً من الايمان لكانت المعصية منافية له ممتنعة الاجتماع معه (والرابع) انه تعالى امر المؤمنين بالتوبة في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون وهذا يدل على صحة اجتماع الايمان مع المعصية لان التوبة والاستغفار لا يكون الا من المعصية والشئ لا يجتمع مع ضد جزئه (والخامس) النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام (والسادس) الاجماع على ان الايمان شرط لصحة الاعمال والعبادات كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط لا محالة (والسابع) الاجماع على ان مدار دخول الجنة هو الايمان دون العمل اذ قد اجمعوا على ان من صدق بالقلب واقر باللسان ومات قبل ان يعمل علامات مؤمنا كما ان مدار الخلود في النار هو التكذيب وانما الاعمال للدخول الاولي (والثامن) ان جبريل عليه السلام لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال ففرق النبي صلى الله عليه وسلم بين الايمان والاسلام في جواب قوله ما الايمان والاسلام وكذلك فرق جبريل بين الايمان والاسلام في السؤال وقال تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسليما - يعلم منه ان التسليم خارج عن حقيقة الايمان لان المعطوف عليه مغاير للمعطوف والمراد بالتسليم الاسلام المقابل للايمان المذكور في حديث جبريل بمعنى الاستسلام والانقياد وبالعمل ويؤيده قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا - فرق بين الاسلام والايمان (والتاسع) قال العلامة السبكي قال الله عز وجل في سورة آل عمران فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله آمنا بالله واشهد بانا مسلمون وقال تعالى في سورة المائدة واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا واشهد باننا مسلمون - فتدبرت في هاتين الآيتين حال التلاوة ولم اجد احدا ذكرهما وهما مما يستانس بهما القائل بان الايمان التصديق بالقلب وذلك انه لما كان الايمان لا يطلع عليه الا صاحبه ومن يكشف له اخبر وانبه عن انفسهم ولما كان الاسلام يطلع عليه استشهد واعليه بخلاف الايمان اذ لا تكون الشهادة على ما في الضمير ولو كان الايمان للافعال الظاهرة لقالوا واشهد بانا مؤمنون

ونظیر ذالک ما فی سنن ابی داؤد وجامع الترمذی باسناد صحیح من قوله صلے اللہ علیہ وسلم اللہم من احییتہ منا فاحیہ علے الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علے الایمان۔ فانظر کیف طلب فی وقت الحیات وھو صالح للاعمال ما یناسبہ من الاسلام وفی وقت الوفاۃ مالا یاتی معہ اعمال الجوارح بل نفس الحضور والاعتقاد وھو الایمان وتأمل فے حدیث البطاقۃ الذی رواہ الترمذی وفی حدیث ابی ھریرۃ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال من صام رمضان ایمانا واحتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه ومن قام لیلۃ القدر ایمانا واحتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه وغیر ذالک الاحادیث ما یدل علے ذلک۔

کذا فی طبقات الشافعیۃ الکبری ص ۱۲۸

# والعاشر

ان الکفار حینما کانوا یدعون للایمان لم یفھموا منه الا التصدیق والتسلیم لما جاء به صلے اللہ علیہ وسلم من عند اللہ عز وجل فان الخطاب الذی توجه علیھم بلفظ آمنوا انما ھو بلسان العرب وھم لم یفھموا منه الا التصدیق ویشھد له ان الکفر ضد الایمان والکفر ھو التکذیب فلا بد ان یکون الایمان عبارۃ عن التصدیق لان ضد التکذیب ھو التصدیق فحقیقۃ الایمان ھو التصدیق والدلیل علیه قوله تعالی وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق لنا وایضا ان الرسول صلے اللہ علیہ وسلم لما اخبر عن کلام البقرۃ فقال انا اؤمن به وابوبکر وعمر یرید اصدق وایضا قول اھل اللغۃ فلان یؤمن بالبعث والجنۃ والنار ای یصدق به وفلان لا یؤمن بعذاب القبر ای لا یصدق به وبالجملۃ الایمان ھو التصدیق فی اللغۃ بلا ریب ولما کان الایمان تصدیقا فی اللغۃ یجب ان یکون تصدیقا فے الشریعۃ وقال الامام ابوحنیفۃ فے رسالته الی عثمان البتی عالم البصرۃ۔ ان الناس کانوا اھل شرک قبل ان یبعث اللہ تعالے محمدا صلے اللہ علیہ وسلم فبعث محمدا صلے اللہ علیہ وسلم یدعوھم الی الاسلام ثم نزلت الفرائض بعد ذلک علے اھل التصدیق فکان الاخذ بھا عملا مع الایمان ولذلک یقول اللہ عز وجل الذین آمنوا وعملوا الصالحات۔ وقال۔ ومن یؤمن باللہ ویعمل صالحا۔ واشباہ ذلک من القرآن فلم یکن المضیع للعمل مضیعا للتصدیق وقد اصاب التصدیق بغیر عمل ولو کان المضیع للعمل مضیعا للتصدیق لانتقل من اسم الایمان وحرمته بتضییعه العمل کما ان الناس ضیعوا التصدیق لانتقلوا بتضییعه من اسم الایمان وحرمته وحقه ورجعوا الی حالھم التی کانوا علیھا من الشرک۔ وقال۔ واعلم ان الھدی فے التصدیق باللہ وبرسله لیس کالھدی فیما افترض من الاعمال ومن این یشکل ذلک علیک وانت تسمیه مؤمنا بتصدیقه کما سماہ اللہ تعالی فے کتابه وتسمیه جاھلا بما لا یعلم من الفرائض وھو یتعلم ما یجھل فھل یکون الضال عن معرفۃ اللہ تعالے ومعرفۃ رسوله کالضال عن معرفۃ ما یتعلمه الناس وھم مؤمنون وقد قال اللہ تعالی فی تعلیمه الفرائض۔ یبین اللہ لکم ان تضلوا واللہ بکل شیء علیم۔ وقال ان تضل احداھما فتذکر احداھما الاخری۔ وقال۔ فعلتھا اذا وانا من الضالین یعنی من الجاھلین والحجۃ من کتاب اللہ تعالی والسنۃ علے تصدیق ذلک ابین واوضح من ان تشکل علے مثلک اولست تقول مؤمن ظالم ومؤمن مذنب ومؤمن مخطئ ومؤمن عاص ومؤمن جائر مع ھذا لا فی الایمان والحاصل ان الناس

كانوا اهل تصديق قبل الفرائض ثم جاءت الفرائض فلو كان الامر كما كتبت الينا لكان ينبغي لاهل التصديق ان يستحقوا اسم التصديق بالعمل حين كلفوا به ولم تفسر لي ما هم وما دينهم وما مستقرهم عندك قبل ذالك اذا هم لم يستحقوا الاسم الا بالعمل حين كلفوا فان زعمت انهم مؤمنون تجري عليهم احكام المسلمين وحرمتهم صدقت وكان صوابا كما كتبت اليك وان زعمت انهم كفار فقد ابتدعت وخالفت النبي والقرآن وان قلت بقول من تعنت من اهل البدع وزعمت انه ليس بكافر ولا مؤمن فاعلم ان هذا القول بدعة وخلاف للنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وقد سمّى علىٌّ رضي الله عنه امير المؤمنين وعمر رضي الله عنه امير المؤمنين او امير المطيعين في الفرائض كلها يعنون وقد سمى علىٌّ اهل حربه من اهل الشام مؤمنين في كتاب القضية او كانوا مهتدين وهو يقتلهم وقد اقتتل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تكن الفئتان مهتديتين جميعا فما اسم الباغية فوالله ما اعلم من ذنوب اهل القبلة ذنبا اعظم من القتل ثم دماء اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة فما اسم الفريقين عندك وليسا مهتديين جميعا فان زعمت انهما مهتديان جميعا ابتدعت وان زعمت انهما ضالان جميعا ابتدعت وان قلت ان احدهما مهتد فما الآخر فان قلت الله اعلم اصبت تفهم هذا الذي كتبت اليك . واعلم اني اقول اهل القبلة مؤمنون لست اخرجهم من الايمان بتضييع شئ من الفرائض فمن اطاع الله تعالى في الفرائض كلها مع الايمان من اهل الجنة عندنا ومن ترك الايمان والعمل كان كافرا من اهل النار ومن اصاب الايمان وضيع شيئا من الفرائض كان مؤمنا مذنبا وكان لله تعالى فيه المشيئة ان شاء عذبه وان شاء غفر له فان عذبه على تضييعه شيئا فعلى ذنب يعذبه وان غفر له ذنبا فذنبا يغفر اه انتهى كلام الامام ابي حنيفة مختصرا في رسالته الى عثمان البتي في التبري مما رمي به من الارجاء كذبا وزورا من بعض الجهلة فافهم ذلك واستقم فانه غاية التحقيق ونهاية التدقيق فهذا ملحظ المتكلمين في ان الايمان هو التصديق والاذعان واما ملحظ السلف الصالحين وسائر المحدثين فهو انه قد تواترت الاخبار والآثار في اطلاق الايمان على الاعمال فاستدلوا بذالك على جزئية الاعمال من الايمان فقال المتكلمون بل هو تنبيه بليغ على اهمية الاعمال لئلا يتهاونوا فيها المتهاونون ويتغافل عنها المتغافلون فانه لما صرح القرآن بان الايمان هو التصديق والاذعان كان مظنة ان يتوهم انه يكفي التصديق بالجنان والاقرار باللسان ولا يلزم العمل بالاركان كما قاله المرجئة فجاءت السنة مفسرة للقرآن شارحة لكلام الرحمن فاطلقت الايمان على سائر الاعمال ليكون تنبيها بليغا على انه لا يجوز منها الاغفال والاهمال فهذا ملحظ المحدثين وذاك ملحظ المتكلمين ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات وعندي ملحظ المتكلمين ارجح لانه اقرب الى ظاهر القرآن . وقد تأيد بحديث روح القدس وغير خاف على اهل العلم ان موضوع حديث جبرئيل هو تحقيق مسئلة الايمان والاسلام وانما جاء جبرئيل ليعلمكم دينكم ويخبرنا عن حقيقة الايمان والاسلام وينبهنا على الفرق بينهما وهو صريح في ان مفهوم الايمان هو تصديق بالجنان والعمل بالاركان هو مفهوم الاسلام لا مفهوم الايمان فظهر انهما حقيقتان مختلفتان ثم لا شك ان نسبة الايمان من العمل نسبة الروح من الجسد ولا شبهة في ان الايمان اساس الحسنات واصل الاعمال لا يتوقف على شئ بخلاف العمل فانه موقوف على الايمان فان جعل الايمان اسما لمجموع الامور الثلثة

لا يظهر شرفه وفضله على سائر الاعمال بل يتوهم انه جزء مثل سائر الاجزاء ليس له مزية وفضيلة على بقية الاجزاء فان الاجزاء باعتبار الجزئية متساوية لا فضل لبعض على بعض واذا جعل الايمان عبارة من التصديق والاذعان والاعمال من فروعه وتوابعه ظهرت اصالة الاصل وفرعية الفرع ونزل كل على منزلته ومرتبته وقال النبي صلى الله عليه وسلم اعط كل ذی حق حقه فظهر بهذا ان هذا الاختلاف انما هو اختلاف الانظار والمدارك لا اختلاف المذاهب والمسالك ولذا قال شارح العقيدة الطحاوية - الاختلاف بين المحدثين والمتكلمين اختلاف صوری ونزاع لفظی فان كون الاعمال جزء من الايمان او خارجة عنه مع الاتفاق على ان مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الايمان نزاع لفظی لا يترتب عليه فساد اعتقاد صـ۲۶۳ شرح الطحاوية فالمتكلمون نظروا الى حقيقة الايمان فی كلام الرحمن فوجدوه بمعنى التصديق والاذعان والمحدثون نظروا الى حقيقته فی عرف الشارع فوجدوا الشارع عليه السلام قد ضم الى التصديق اوصافا وشرائط كما فی الصلاة والصوم والحج وليراجع شرح الطحاوية صـ۲۶۷ واستدلوا الى ذلك بالاخبار والآثار وانما اراد وابذلك الرد على المرجئة القائلين بانه لا يضر ذنب مع الايمان ولم يريدوا بذلك الرد على المتكلمين وكذلك المتكلمون لم يقصدوا لموافقة المرجئة ومخالفة المحدثين بل ارادوا الرد على الخوارج والمعتزلة القائلين بخروج مرتكب الكبيرة عن دائرة الايمان المرجئة حطوا الاعمال عن رتبتها فردها المحدثون والمعتزلة والخوارج رفعوا الاعمال عن درجتها فردها المتكلمون واتفق المحدثون والمتكلمون على ان العاصی لا يخرج عن دائرة الايمان ولا يدخل فی حيز الكفران وانما امره الى مشيئة الرحمن فظهر انه لا خلاف بين السلف والخلف باعتبار الحقيقة وانما هو اختلاف التعبير وتغيير اللفظ والصورة فمن جعل العمل جزء من الايمان جعله جزء من الايمان الكامل ومن لم يجعله جزء اراد انه ليس جزء من نفس الايمان واصل الايمان عبارة شیٔ واحد وكل الى ذلك الجمال بشير راجع كتاب الايمان من صـ۵۰ الى صـ۵۶ ذكر فيه اجوبة المحدثين عن ادلة المتكلمين وراجع منه صـ۴۹ ..

## البحث الثالث فی زيادة الايمان ونقصانه

اجمع السلف وائمة الحديث على ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص وقال جمهور المتكلمين لا يزيد ولا ينقص وروی عن ابی حنيفة مثله وروی عن ابی حنيفة ومالك يزيد ولا ينقص قال الداؤدی سئل مالك عن نقص الايمان قال قد ذكر الله تعالى زيادته فی القرآن وتوقف عن نقصه وقال لو نقص لذهب كله (عمدة القاری صـ۱۲۶ جـ۱) واحتج المحدثون بما تكرر فی القرآن من ذكر زيادة فی الايمان والزيادة فی الشیٔ تستلزم جواز النقصان فيه واجاب عنه المتكلمون بوجوه - (الاول) ان للايمان له معيدان - احدهما تصديق الجنان بما لا بد من تصديقه وهو قوله صلى الله عليه وسلم فی جواب جبرئيل الايمان ان تؤمن بالله وملائكته - الحديث فمن اتی بهذا التصديق صادقا من قلبه حرمه الله تعالى على النار الشديدة المؤبدة التی اعدها للكافرين وان زنی وان سرق وان ای وان عمل الكبائر والمعنى الثانی السكينة والطمانينة التی تحصل للمقربين وهو قوله تعالى وانزل السكينة فی قلوب المؤمنين

ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم۔ وقوله تعالى اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله تعالى ليخرجكم من الظلمات الى النور۔ وهو قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الايمان ان يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما وان يحب المرء لا يحبه الا لله وان يكره ان يعود في الكفر كما يكره ان يقذف في النار وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به فظهر ان الايمان على قسمين بحلاوة وبغير حلاوة والايمان الذي يكون بحلاوة لا يدخل صاحبه النار اصلا والايمان الذي يكون بغير حلاوة لا يخلد صاحبه في النار وهو المعنى الاول للايمان مدار النجاة الابدية وملاك السعادة السرمدية ومن دقق النظر فقد علم ان الحظ الثاني للايمان من اوصاف التصديق والاعتقاد الجازم الذي هو الفارق بين الايمان والكفر وعليه يدور الهلاك الدائمي والنجاة الابدية وان السكينة وطمانينة القلب وانشراح الصدر والحلاوة المذكورة كلها من لواحق التصديق واليقين وامر زائد على الاعتقاد الجازم والاذعان ليس شيء منها داخلا في مسمى الايمان والا لزم تكفير من لم يصل الى هذه الدرجة من الايمان بل اكتفى بالاعتقاد الجازم فقط ومجرد الاذعان۔ فمن قال بزيادة الايمان ونقصانه اراد المعنى الثاني وهو الايمان بمعنى السكينة والطمانينة وان تلك الزيادة والنقصان راجعان الى وصف اليقين والاذعان لا الى نفس اليقين والاذعان۔ ومن لم يقل بالزيادة والنقصان اراد المعنى الاول وهو الاعتقاد الجازم الذي يخرج به المرء عن الكفر والنفاق ويشترك فيه جميع المؤمنين اولهم وآخرهم عوامهم وخواصهم صالحهم وطالحهم فهذا الايمان الذي هو قدر مشترك في جميع المؤمنين حتى انسلكوا به في سلك واحد وهو سلك الاخوة الايمانية كما قال تعالى انما المؤمنون اخوة فهذا الايمان لا يزيد ولا ينقص كما ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام مع اختلاف مراتبهم وتفاوت درجاتهم كلهم انسلكوا في سلك واحد وهو اخوة النبوة والرسالة وصاروا بها اخوانا حتى لم يجز التفريق بينهم بالايمان كما قال تعالى لا نفرق بين احد من رسله فكما ان تفاوت مراتب الانبياء ودرجاتهم باعتبار تفاضلهم في الكمالات الزائدة على نفس النبوة لا في نفس النبوة كذلك تفاوت مراتب المؤمنين واختلاف درجاتهم باعتبار الاوصاف التي زائدة على نفس الايمان فالزيادة راجعة الى وصف الايمان وامر زائد على الاذعان لا الى نفس الايمان والاذعان الا ترى ان الناس مع تفاضلهم في الفضائل والكمالات كلهم مشتركون في الحقيقة الانسانية متحدون فيها فالاشتراك والاتحاد راجع الى الاوصاف التي زائدة على الحقيقة الانسانية لا الى نفس الحقيقة الانسانية فهكذا ينبغي ان يفهم ان الحقيقة الايمانية لا يزيد ولا ينقص وانما تزداد وتنقص اوصافها واحوالها ويتفاوت انجلاء انوارها واضواءها كما ان المرايا كلها متفقة في الحقيقة المرآتية الزجاجية لا تفاوت فيها ولا تفاضل ولا تزايد فيها ولا تناقص وانما التفاوت بحسب النورانية والانجلاء وشدة الصقالة والصفاء فاذا كانت المرآتان متساويتين في الصغر والكبير متفاوتتين بحسب الجلاء والنورانية فرآهما شخصان فقال احدهما التي جلاءها اكثر انها ازيد من الاخرى التي ليس فيها ذلك الجلاء والاخرى انقص منها وقال شخص آخر المرآتان متساويتان بحسب الحقيقة لا زيادة فيها ولا نقصان ليست احداهما ازيد من الاخرى وليست الاخرى انقص من الاولى۔ وانما التفاوت بينهما في النورانية والانجلاء التي هي من صفات المرآة فنظر الشخص الثاني ادق واعمق۔ فرق بين الحقيقة والصفة فنظر الاول مقصور على الظاهر

ثم يجاوز من الصفة الى الذات ولفظى صدق الله عز وجل يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وبهذا التحقيق يندفع ما قيل انه يلزم على القول بعدم الزيادة والنقصان ان يكون تصديق آحاد المؤمنين مساويا بتصديق الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين صلوات وسلامه عليهم اجمعين ووجه الاندفاع ظاهر فان ايمان الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيه جلاء ونور ونورانية كاملة معصوم من مخامرة الشكوك واختلاج الريب بخلاف ايمان عامة المؤمنين ففيه ظلمات وكدورات على تفاوت درجاتهم غير معصوم من مخامرة الشكوك وغير معصوم من الاختلال والزوال ولذا كره الامام ابو يوسف ومحمد بن الحسن ان يقول احد ايماني كايمان جبرئيل ولا بأس بان يقول آمنت بما آمن به جبرئيل وروى الحاكم الشهيد عن محمد بن الحسن انه قال يكره للرجل ان يقول ايماني كايمان جبرئيل او كايمان ميكائيل لان الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام عاينوا من الاشياء ما يكون غيبا عندنا فايمانهم شهودي وعياني اثبت وارسخ من الجبال الراسيات واني لنا ذلك وكذا لا يجوز لاحد ان يقول ايماني كايمان ابي بكر وعمر فان تفاوت نور كلمة التوحيد في قلوب اهلها لا يحصيه الا الله سبحانه فمن الناس من نورها في قلبه كالشمس ومنهم كالقمر ومنهم كالكوكب الدري ومنهم كالمشعل العظيم وآخر كالسراج الضعيف وذلك اضعف الايمان ولهذا تظهر الانوار يوم القيامة بايمانهم وبايديهم على هذا المقدار وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظم احرق الشبهات والشهوات بحسب قوته بحيث انه ربما وصل الى حال لا يصادف شهوة ولا ذنبا الا احرقه وهذا حال الصادق في توحيده فسماء ايمانه قد حرس بالرجوم من كل سارق فالمؤمنون مستوون في اصل الايمان متفاوتون في انواره هذا خلاصة كلام الامام الطحاوي وقال العلامة القاري الكفر مع الايمان كالعمى مع البصر ولا شك ان البصراء يختلفون في قوة البصر وضعفه فمنهم الاخفش والاعشى ومن يرى الخط الثخين دون الرقيق الا بزجاجة ونحوها ومن يرى عن قرب زائدا على العادة وآخر بضده كذا في شرح الفقه الاكبر صـ۸۵

## وخلاصة الكلام

ان الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وقد يطلق على الكامل المنجي بلا خلاف فمن قال ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فمراده القدر الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص اراد به الكامل - كذا في الاتحاف شرح الاحياء صـ۲۶۱/۲ج

## والوجه الثاني في الجواب

ما قاله شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور نور الله وجهه يوم القيامة ونضر آمين -

الايمان الشرعي هو ما هو التزام الطاعة وعقد على التسليم والانقياد ظاهرا وباطنا وعوام ولهذا لا يتجزى ولا يتبعض ولا يقبل الزيادة والنقصان ولكن هذا العهد والعقد ينسحب على العقائد والاخلاق والاعمال كلها فالعقد واحد والمعقود عليه متعدد فان التي بجميع ما التزمه وعقد عليه

فعقده وعهده تام وكامل والا فناقص ومثاله النكاح فانه عقد على التزام مواجب الزوجية و هو امر بسيط لكنه يتضمن بجميع حقوق الزوجية فالنكاح لا يزيد ولا ينقص وانما الزيادة والنقصان في وفاء حقوقه ويشير الى هذا المعنى قوله تعالى والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فكذلك الايمان عهد واحد وميثاق بسيط لا زيادة فيه ولا نقصان وانما الزيادة والنقصان في الامور المنطوية تحت هذا الميثاق والله سبحانه وتعالى اعلم

## والوجه الثالث في الجواب

ما روي عن الامام ابي حنيفة حيث قال و ايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به - ويزيد وينقص من جهة التصديق واليقين والمؤمنون مستوون في الايمان (اى بحسب المؤمن به) والتوحيد - اى نفي الشرك في الالوهية والربوبية والخالقية متفاضلون في الاعمال اى باختلاف الاحوال كذا في شرح الفقه الاكبر للشيخ ابي المنتهى ص۳۴ وللعلامة القاري ص۷۷ -

## والوجه الرابع في الجواب

من الآيات الدالة على الزيادة ونحوها انه محمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد بزيادة المؤمن به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروي عن ابي حنيفة وهو بعينه مروي عن ابن عباس ففي الكشاف عنه ان اول ما اتاهم به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده انزل الصلاة والزكوة ثم الجهاد ثم الحج فازدادوا ايمانا على ايمانهم اهـ كذا في الاتحاف ص۲۶۲ ج ۲-

## والوجه الخامس في الجواب

ما قال الامام ابو بكر الباقلاني لا ننكر ان نطلق ان الايمان يزيد وينقص كما جاء في الكتاب و السنة لكن النقصان والزيادة يرجع في الايمان الى احد امرين اما ان يكون ذلك راجعا الى القول والعمل دون التصديق لان ذلك يتصور فيهما مع بقاء الايمان فاما التصديق فمتى انخرم منه ادنى شيء بطل الايمان فيجوز نقص الايمان وزيادته من طريق الاقوال والافعال ولا يجوز من طريق التصديق وقد بين ذلك صلى الله عليه وسلم بقوله لا يكمل ايمان العبد حتى يحب لاخيه المسلم الخير وكذلك قوله حتى يأمن جاره بوائقه واراد بذلك الكف عن الاذى ولم يرد به التصديق لانه لو استحل اذاه لم يكن له ايمان لا زائد ولا ناقص فافهم ذلك (والامر الثاني) في جواز اطلاق الزيادة والنقصان على الايمان يتصور ايضا ان يكون من حيث الحكم لا من حيث الصورة فيكون ذلك ايضا في الجميع من التصديق والاقرار والعمل ويكون المراد بذلك في الزيادة والنقصان راجعا الى الجزاء والثواب والمدح والثناء دون نقص وزيادة في تصديق من حيث الصورة وقد دل على ذلك الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد

وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير۔ ولم يرد ان تصديق من آمن قبل الفتح يزيد على تصديق من آمن بعد الفتح لان كل واحد منهما من حيث الصورة مصدق بجميع ما جاء به الرسول عليه السلام لكن تصديق اولئك اكمل في الحكم والثواب والدرجة لان هذا يصدق بشئ لا يصدق به الآخر واما السنة . فقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومعلوم ان انفاق مثل احد ذهبا ما انفقه احد من الصحابة لكن ايمانهم ونفقتهم في الحكم والثواب والجزاء والدرجة ازيد واكمل من نفقة غيرهم وان كانت في الصورة اكثر لكنها انقص من حيث الحكم لا من حيث العين فاعلم حكم ذلك وتحققه ووازن هذا من افعالنا اليوم وانها تتصف بالزيادة من حيث الحكم دون العين . ان من صلى الظهر في بلد من البلاد غير مكة والمدينة واتى بجميع شرائطها وآخر صلى بمكة والمدينة على الوجه الذي صلى عليه الآخر لا يقال ان احدى الصلاتين ازيد من الاخرى من طريق الصورة والعين ولكن احدهما ازيد من طريق الحكم في تحصيل الفضل والثواب ولهذا نظائر يطول تعدادها وقد تكون الزيادة بكثرة دلائل التصديق لا في التصديق انتهى كلامه في الانصاف ص۵۰ ولا يبعد ان يقال ان الآيات والاحاديث انما تدل على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعات بمعنى ان الاعمال الصالحة مما خلاف في زيادة الايمان ونقصانه ولا تدل على انها داخلة في حقيقة الايمان .

وان شئت فقل انه لا اختلاف في زيادة الايمان ونقصانه ولا ينكره ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد بن الحسن كما يظهر من اقوالهم وانما الخلاف في التخريج وتحقيق المناط فمناط الزيادة والنقصان عند المحدثين هو جزئية الاعمال وعند المتكلمين هو راجع الى مراتب الايمان ودرجاته عند الله في الدنيا والآخرة والله اعلم

## البحث الرابع في الفرق بين الاسلام والايمان والدين

قال الامام الغزالي اختلفوا في ان الاسلام هو الايمان او غيره وان كان غيره فهل هو منفصل عنه او لازم له والحق ان الشرع ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد اي الاتحاد في المفهوم وورد ايضا على سبيل الاختلاف والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم وورد ايضا على سبيل التداخل بان يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا اما الترادف) ففي قوله تعالى في قصة لوط عليه السلام فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن الاتفاق الا بيت واحد فيكون الاسلام هو الايمان ومثله قوله تعالى وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين فعجز الآية يشهد على صدرها بانهما شئ واحد ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس . وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمس كما وقع في حديث وفد عبد القيس فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بني الاسلام على خمس وقال في حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس لما سألوه عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل ذلك ان الايمان والاسلام واحد واما الاختلاف ففي قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا . وفسر النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل الايمان بتصديق القلب والاسلام بتسليم الظاهر بالقول والعمل وفي الحديث

(كما سيأتي للمصنف) عن سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى رجلا عطاء و لم يعط الآخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم او مسلما فهذا التفريق بين الايمان والاسلام يدل على اختلافهما (واما الثاني) فما روي (كما جاء في حديث احمد والطبراني) اي الاعمال افضل قال الاسلام فقيل - اي الاسلام افضل . قال الايمان فعلى تقدير الاختلاف يكون الايمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا فقط وعلى تقدير التداخل يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه بالتداخل وعلى هذا اخرج قوله صلى الله عليه وسلم الايمان في جواب قول السائل اي الاسلام افضل لانه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فادخله فيه وقال الحافظ ابن رجب اذا افرد كل من الاسلام والايمان بالذكر فلا فرق بينهما حينئذ وان قرن بين الاسمين كان بينهما فرق والتحقيق في الفرق بينهما ان الايمان هو تصديق القلب واقراره ومعرفته والاسلام هو الاستسلام لله والانقياد له وذلك يكون بالعمل وهو الدين كما سمى الله تعالى في كتابه الاسلام دينا وفي حديث جبريل سمى النبي صلى الله عليه الاسلام والايمان والاحسان دينا فالايمان والاسلام كاسم الفقير والمسكين اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر واذا قرن بينهما احتاج كل واحد منهما الى تعريف يخصه كذا في العقيدة السفارينية ص٤٣٢ / ج١ وقال تعالى فما زادهم الا ايمانا وتسليما فالايمان هو التصديق القلبي والتسليم هو القبول والانقياد المعبر عنه بالاسلام وفي المسايرة لابن الهمام وشرحها قد اتفق اهل الحق على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه لا يعتبر ايمان بلا اسلام والاسلام بدون ايمان فلا ينفك احدهما عن الآخر لان الاسلام عبارة عن الانقياد وهو لا يعتبر بدون التصديق - والايمان عبارة عن التصديق وهو لا يعتبر بدون التسليم وقبول اوامره ونواهيه والاقرار طاعته فلا يتصور ان يكون الانسان مؤمنا ولا يكون مسلما وقد اخبر الله في كثير من اي القرآن بما يدل على اتحاد الايمان والاسلام . منها قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومنها قوله تعالى - يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وكذا قوله تعالى ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون وقوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وقال تعالى في آية اخرى فان اسلموا فقد اهتدوا واما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا[1] ولكن قولوا اسلمنا فليس فيه اخبار عن اسلامهم بل فيه امرهم بان يقولوا اسلمنا اي استسلمنا في الظاهر مع الانكار في الباطن اذ لو كان المراد من الآية حقيقة الاسلام لكان ما اتوا به مرضيا مقبولا عند الله تعالى . لقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقد اجمعوا على انه لا يجوز اطلاق المسلم على المنافق والالزم كون النفاق اسلاما ويستلزم هذا ان لا يقبل غير النفاق لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه انتهى ملخصا . وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور

---

[1] سيأتي الكلام على تفسير هذه الآية في باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وانظر ص٩ من كتاب الايمان لابن تيمية

الاسلام الظاهری ای مجرد التلفظ بالشہادتین یمکن انفکاکه عن الایمان - واما الاسلام الحقیقی المقبول المرضی عند الله فلا یمکن انفکاکه عن الایمان فان الایمان والاسلام وان کانا متغایرین مفهوما ومن لا لکنهما متلازمان حقیقة ومصداقا فانهما واحد ة وانما الفرق باعتبار الایاب والذهاب فان الایمان یبتدئ حرکته من القلب وتنتهی الی الجوارح والاسلام تبتدئ حرکته من الجوارح وتنتهی الی القلب فالاسلام وان کان علی الجوارح لکن یسری الی القلب والایمان وان کان فی القلب ولکن یتفجر وینهمر من اعماق القلب الی سطوح الاعضاء ولذا قلنا ان مسافة الحرکتین واحدة - والاختلاف انما هو باعتبار الایاب والذهاب والله اعلم قال صدر الاسلام البزدوی فی کتابه اصول الدین ص۱۵۱ الاسلام والایمان عند اهل السنة والجماعة کالظهر مع البطن لا ینفصل احدهما عن الآخر فالایمان لا ینفصل عن الاسلام والاسلام عن الایمان فمن کان مؤمنا کان مسلما ومن کان مسلما کان مؤمنا وان کان الایمان غیر الاسلام لغة کالبطن لا یتصور بدون الظهر والظهر بدون البطن وان کانا غیرین فان الایمان هو التصدیق والاسلام هو الانقیاد فمن کان مصدقا لله تعالی ولرسوله کان مسلما منقادا لله تعالی ورسوله ومن کان منقادا لله ولرسوله کان مصدقا - وعند المعتزلة والروافض ینفصل احدهما عن الآخر فان عندهم صاحب الکبیرة مسلم ولیس بمؤمن حتی ان من اوصی لفقراء المؤمنین لا یعطی عندهم لاصحاب الکبائر ولا - لاهل السنة والجماعة شیئا منها وانما یعطی للمعتزلة والشیعة ولو اوصی لفقراء المسلمین یعطی للفقراء من جمیع اهل القبلة وهی فرع لمسئلة المنزلة بین المنزلتین والله اعلم انتهی

کذا فی ص۱۵۲ و ص۲۱۲ من کتاب اصول الدین

# بیان شرط الایمان

قد تقدم ان حقیقة الایمان هی التصدیق بالجنان وشرط فیه بعض اهل العلم التبری من کل دین یخالف دین الاسلام -

قال الامام الربانی الشیخ مجدد الالف الثانی فی بعض مکاتیبه الایمان عبارة عن التصدیق القلبی بما بلغنا من الدین بطریق الضرورة والتواتر والاقرار اللسانی ایضا رکن من الایمان محتمل السقوط وعلامة هذا التصدیق التبری من الکفر والتجنب عن لوازمه وخصائصه وکل ما هو من فعل الکفار کشد الزنار وامثاله فان لم یتبرأ من الکفر عیاذا بالله سبحانه مع دعوی التصدیق ظهر انه متسم بسمة الارتداد وحکمه فی الحقیقة حکم المنافق لا الی هؤلاء ولا الی هؤلاء فلابد اذاً فی تحقق الایمان من التبری من الکفر وادنی هذا التبری قلبی واعلاه التبری بحسب القلب والقالب والتبری عبارة عن معاداة اعداء الحق جل وعلا سواء کانت هذه المعاداة بالقلب فقط کما اذا خیف من ضررهم او بالقلب والقالب اذا لم یکن ضرر الخوف وسیدنا ابراهیم الخلیل علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام انما نال ما نال من الدرجة القصوی وصار اصل شجرة النبوة بواسطة تبریه من اعداء الله تعالی قال الله تعالی لقد کان لکم اسوة حسنة فی ابراهیم والذین معه اذ قالوا لقومهم انا برآء منکم ومما تعبدون من دون الله کفرنا بکم وبدا بیننا وبینکم العداوة والبغضاء ابداً حتی

تؤمنوا بالله وحده ولا عمل من الاعمال فی نظر هذا الفقیر افضل من هذا التبری فی حصول رضا الحق جل وعلا۔ انتهی کلامه مترجما من الفارسیة بالعربیة کذا فی المکتوب السادس والستین بعد المائتین فی تحقیق العقائد الاسلامیة وقال بعض مشائخنا اذا دخل فی الاسلام واقر بالشهادتین و اعترف بانه دخل فی دین الاسلام یحکم باسلامه وان لم یتبرأ عما کان علیه فان اعترافه بانه علی الاسلام فی معنی التبری عن غیر الاسلام و تفصیل المسئلة فی المسامرة بشرح المسایرة من ص ۳۶۱ الی ص ۳۸۴

# حدیث فی فتراق الایمان عن الاسلام

## یجب علی العالم حفظه

قد ذکر شیخ الاسلام ابن تیمیة فی کتاب الایمان ص ۳۵ حدیثا عزیزا فی الفرق بین الایمان والاسلام حیث قال وفی الحدیث الذی یرویه ابو سلیمان الدارانی حدیث الوفد الذین قالوا نحن المؤمنون قال فما علامة ایمانکم قالوا خمس عشرة خصلة۔ خمس امرتنا رسلك ان نعمل بهن وخمس امرتنا رسلك ان نؤمن بهن وخمس تخلقنا بها فی الجاهلیة ونحن علیها فی الاسلام الا ان تکره منها شیئا قال فما الخمس التی امرتکم رسلی ان تعملوا بها قالوا ان نشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ونقیم الصلوة ونؤتی الزکوة ونصوم رمضان ونحج البیت قال وما الخمس التی امرتکم ان تؤمنوا بها قالوا امرتنا ان نؤمن بالله وملائکته وکتبه ورسله والبعث بعد الموت قال وما الخمس التی تخلقتم بها فی الجاهلیة وثبتم علیها فی الاسلام قالوا الصبر عند البلاء والشکر عند الرخاء والرضی بمر القضاء والصدق فی مواطن اللقاء وترك الشماتة بالاعداء فقال النبی صلی الله علیه وسلم علماء حکماء کادوا من صدقهم ان یکونوا انبیاء فقال صلی الله علیه وسلم وانا ازیدکم خمسا فتتم لکم عشرون خصلة ان کنتم کما تقولون فلا تجمعوا ما لا تاکلون ولا تبنوا ما لا تسکنون ولا تنافسوا فیما انتم عنه منتقلون واتقوا الله الذی الیه ترجعون وعلیه تعرضون وارغبوا فیما علیه تقدمون وفیه تخلدون فقد فرقوا بین الخمس التی یعمل بها فجعلوها الاسلام والخمس التی یؤمن بها فجعلوها الایمان وجمیع الاحادیث الماثورة عن النبی صلی الله علیه وسلم تدل علی مثل هذا۔ ا ھ

# البحث الخامس فی الاستثناء فی الایمان

المراد بالاستثناء ان یقول انا مؤمن ان شاء الله تعالی قال الامام النووی اختلف السلف والخلف فی اطلاق الانسان انا مؤمن وقالت طائفة لا یقول انا مؤمن مقتصرا علیه بل یقول انا مؤمن ان شاء الله وحکی هذا عن اکثر المتکلمین وذهب آخرون الی جواز اطلاق انا مؤمن وانه لا یقول ان شاء الله وهذا هو المختار وهو قول اهل التحقیق وذهب الاوزاعی وغیره الی جواز الامرین والاقوال الثلاثة صحیحة باعتبارات مختلفة فمن اطلق نظر الی الحال فان احکام الایمان جاریة علیه فی الحال ومن قال ان شاء الله قالوا هو للتبرك او لاعتبار العاقبة فان الایمان الذی هو علم الفوز وآیة النجاة ایمان الموافاة ولذا قرنوه بالمشیئة ولم یقصد وابه التشکك فی الایمان الناجز ومن قال بالتخییر نظر الی مأخذ القولین ورفع الاختلاف۔ والقول بالتخییر حسن ولکن المختار الجزم من غیر قول ان شاء الله وبالله

التوفيق انتهى كلام النووي في شرحه على البخاري ومن اراد التفصيل فليراجع شرح الاحياء للزبيدي صـ٢٦٣ ج٢ وشرح العقيدة السفارينية صـ٣٧٣ ج١ وكتاب الايمان للحافظ ابن تيمية صـ١٧٢ وصـ١٠١

والاولى عند الامام ابي حنيفة هو عدم الاستثناء لان في الاستثناء ايهام الشك فينبغي صون الكلام عنه. ولان السؤال عن ايمان الحال لا عن ايمان الاستقبال وحال المآل فلو استثنى لم يكن الجواب مطابقا للسؤال ولان امر الخاتمة غير معلوم فلو جاز الاستثناء نظرا الى الخاتمة لم يبق لنا سبيل الى الحكم على القطع بان فلانا مؤمن وان فلانا كافر فان امر الخاتمة مجهول - ولان المعتبر عند الشرع في المعاملات انما هو ايمان الحال لا ايمان المآل ولان عامة الصحابة الكرام انما كانوا يخبرون عن ايمانهم بدون الاستثناء واما من قال انا مؤمن انشاء الله - فانما قرن الاستثناء في حالة الخوف الالهي وغلبة الخشية على قلبه وربما قصدوا به تنبيه المغترين بايمانهم بانه لا ينبغي للمؤمن ان يتكل على ايمانه بل يجب عليه ان لا يزال خائفا من سوء خاتمته وطالبا لحسن عاقبته وداعيا لحضرته تعالى يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك -

وقال الامام ابوبكر الباقلاني يجب ان يعلم انه يجوز ان يقول العبد انا مؤمن حقا ويعني به في الحال ويجوز ان يقول انا مؤمن انشاء الله ويعني به في المستقبل فاما في الماضي وفي الحال فلا يجوز ان يقول انشاء الله لان ذلك يكون شكًّا في الايمان ولان الاستثناء انما يصح في المستقبل ولا يصح في الماضي وقد بيّن ذلك سبحانه وتعالى في قوله لرسوله صلى الله عليه وسلم ولا تقولن لشيءٍ اني فاعل ذلك غدا الا انيشاء الله وكذلك قال صلى الله عليه وسلم انا غدا انشاء الله نازلون بخيف بني كنانة ولان المشيئة لله تعالى سابقة لكل موجود فلولا المشيئة لما وجد الموجود فكما لا يجوز ان يستثنى في الحال فلا يجوز ان يقطع في المستقبل فاعلم ذلك وتحققه كذا في الانصاف صـ٥٢ -

وقال امام الحرمين. الايمان ثابت في الحال قطعا لا شك فيه ولكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة. ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكك في الايمان الناجز - كذا في الارشاد صـ٤٠٠ -

# فائدة

## في تحقيق نسبة الارجاء الى امامنا الاعظم ابي حنيفة رض

قال العلامة الزبيدي في شرح الاحياء. تسمية بعض السلف لامامنا الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تعالى مرجئا كصاحب القوت وغيره وتبعه القونوي من علمائنا انما هو لتأخيره امر صاحب الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارجاء التأخير كما قال تعالى وآخرون مرجون لامر الله) لا بالمعاني التي نسبت للمرجئة وهذا لا يكون قادحا في منصب امامنا وقد ثبت ثبوتا واضحا واشتهر انه من رؤس اهل السنة واول من رد على القدرية والمرجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من تتبع كتب مذهبه ومن نسب اليه الارجاء فبالمعنى المتقدم وبه كان يقول شيخه حماد بن ابي سليمان وغيره من السلف كذا في الاتحاف صـ٢٤٤ ج٢ وقال الشاه ولي الله الدهلوي الارجاء ارجاءان. ارجاء يخرج القائل عن السنة وارجاء لا يخرج اما الاول فهو ان يعتقد ان من اقر باللسان وصدق بالجنان لا يضره

معصية اصلا واما الثانى فهو ان يعتقد ان العمل ليس من الايمان ولكن الثواب والعقاب مترتب عليه وسبب الفرق بينهما ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تخطئة المرجئة فقالوا ان العمل يترتب عليه الثواب والعقاب فكان مخالفهم ضالا ومبتدعا - وانما سميت الحنفية فى كلام الشيخ عبد القادر الجيلانى وغيره مرجئة بالمعنى الثانى لا بالمعنى الاول لان اعتقاد المرجئة ان الواحد من المكلفين اذا قال لا اله الا الله ومحمد رسول الله وفعل بعد ذلك سائر المعاصى لم يدخل النار اصلا ومما لا شك فيه ان الحنفية براء من هذا الاعتقاد كذا فى التفهيمات الالهية صـ ۲۷/۱ ولا يبعد ان يكون مراد الشيخ الجيلانى بذكر الحنفية من المرجئة ان قوما يتبعون الامام ابا حنيفة فى الفروع فقط دون الاعتقاد منهم مرجئة ومنهم معتزلة كالزمخشرى فاراد الشيخ هذا الفريق خاصة لا جميع الحنفية والله اعلم راجع التفهيمات صـ ۲۸/۱ -

اعلم ان كلمة المرجئة اسم فاعل من الارجاء وهو فى اللغة بمعنى التاخير وانما سموا مرجئة لانهم يؤخرون العمل من الايمان على معنى انهم لا تضر المعصية مع الايمان كما لا تنفع الطاعة مع الكفر فزعموا ان احدا من المسلمين لا يعاقب على شئ من الكبائر ففى عرف اهل الكلام يطلق الارجاء بهذا المعنى وهذا الارجاء البدعة واما الارجاء الذى ينسب الى الامام ابى حنيفة فهو ارجاء آخر بمعنى آخر وهو تاخير مرتبة العمل عن عقد الجزم واذعانه وهذا الارجاء السنة لا بدعة وهو الحق والصواب فان هذا هو الذى تدل عليه آيات الكتاب الحكيم ونصوص السنة حيث يعطف فيها الاعمال على الايمان ونحو ذلك كما تقدم تفصيله فحيث اطلق بعض اهل الحديث فى حق الامام ابى حنيفة انه مرجئ فقد اراد به الارجاء بمعناه اللغوى الذى هو التاخير ومعنى كونه مرجئا على هذا الوجه انه يجعل مرتبة العمل متأخرة عن الركنية وقد نسب بعض الوعيدية ايضا الارجاء الى الامام ابى حنيفة لتاخيره امر صاحب الكبيرة الى مشيئة الله تعالى وسموا ابا حنيفة مرجئا واراد به انه يرجئ اى يؤخر حكم عصاة المؤمنين الى اليوم الآخر ويفوض امرهم الى الله تعالى ان شاء عذبهم وان شاء غفر لهم وانظر الى قول ابى البقاء فى الكليات ص (۳۵۰) المرجئة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب للكفار والمعتزلة جعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض العلم الى الله تعالى يغفر ان شاء الله تعالى على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم الجزم بالثواب والعقاب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة انتهى كلامه والحاصل ان من اطلق القول بالارجاء على الامام ابى حنيفة فريقان اولهما بعض المحدثين ومنشأ هذا الاطلاق انه خالفهم فى تحديد الايمان حيث جعل العمل مؤخرا عن الركنية والفريق الثانى هم الوعيدية وهم جمهور المعتزلة ومنشأ اطلاق الارجاء على ابى حنيفة عندهم انه كان يخالفهم فى حكم مرتكب الكبيرة فان الوعيدية يحكمون على مرتكب الكبيرة بانه يعاقب جزما بدخول النار ويخلد فيها وابو حنيفة يقول ان امره مفوض الى ربه ان شاء عذبه وان شاء غفر له كما نطقت به آيات الكتاب العزيز مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيسمونه مرجئا على معنى انه يؤخر حكم مرتكب الكبيرة ولا يجزم به وعلى ذلك جمهور اهل الحق فاين هذا الارجاء من ذلك الارجاء والمرجئة الذين يسمون بهذا الاسم عرفا يحكمون ويجزمون بانه لا عقاب على مرتكب الكبيرة لانه لا يضره مع الايمان ذنب فالامام ابو حنيفة رضى الله عنه برئ من الارجاء بهذا المعنى فافهم

ذلك واستقم ورسالة الامام ابي حنيفة الى عالم البصرة عثمان بن مسلم البتي في مسئلة الارجاء مما يجلو حقيقة الامر وقد ذكرنا خلاصتها في تحقيق حقيقة الايمان وظهر لك ان ارجاء ابي حنيفة ارجاء السنة لا ارجاء البدعة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

# باب[1] قول النبي صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس وهو قول وفعل ويزيد وينقص

اى هذا باب في بيان حقيقة الايمان واركانه وتركيبه من الاقوال والافعال وزيادته ونقصانه

اعلم ان هذا الباب اول باب من ابواب الايمان والمقصود به بيان امرين (الاول) ان الايمان قول وعمل ونية يعني انه مركب من اجزاء كما يدل عليه لفظ البناء صراحة لكن اهم اجزائه خمس واستدل على كون الايمان قولا وعملا ونية بما ورد في الآيات والاحاديث من اطلاق الايمان على الاعمال وهذا المعنى اراد البخاري في صحيحه بالابواب الآتية بعد هذا كقوله باب امور الايمان باب الصلاة من الايمان باب الزكاة من الايمان باب الجهاد من الايمان واراد به الرد على المرجئة في قولهم الفاسد ان الايمان قول بلا عمل وتبيين غلطهم وسوء اعتقادهم ومخالفتهم الكتاب والسنة واجماع سلف الامة قال الله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا فاخبر سبحانه ان المؤمنين هم الذين جمعوا بين هذه الاعمال التي بعضها يقع في القلب وبعضها باللسان وبعضها بهما وسائر البدن وبالمال لجميع ذلك ايمان بالله تبارك وتعالى وبرسوله لان الايمان في اللغة هو التصديق وكل طاعة تصديق - وفي حديث ابي مالك الاشعري الطهور شطر الايمان وفي حديث ابي هريرة سمى شعب الايمان كلها ايمانا و (الثاني) انه يزيد وينقص واستدل على انه يوصف بالزيادة بآيات واكتفى بها عن الدليل على انه يوصف بالنقصان لكفاية المقابلة فان الموصوف بالزيادة يتصف بالنقصان لا محالة عند عدم الزيادة وخلاصة الكلام على ما قال النووي مقصود الباب هو بيان ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا. وهل يطلق الايمان على الاعمال كالصلاة والصيام والذكر وغيرها ام لا - اهـ فمذهب السلف فيه ان الايمان قول وعمل ونية ويزيد وينقص - وانكر اكثر المتكلمين زيادته ونقصانه قال الامام البخاري لقيت اكثر من الف رجل من العلماء بالامصار فما رأيت احدا منهم يختلف في ان الايمان قول وعمل ويزيد وينقص ثم شرع المصنف يستدل لذلك بآيات من القرآن مصرحة بالزيادة ومشيرة بالنقصان

## والجواب الجملي

عن التمسك بالآيات ان الزيادة والنقصان في لسان الشريعة اعم من ان تكون باعتبار الاجزاء

---

[1] يعني باب در بيان ذات ايمان وحقيقت ايمان واركان وے - شيخ الاسلام صـ ۵۳/۱۲

او باعتبار امور خارجة عنه و اوصاف زائدة على الذات فنقول و بالله التوفيق ان المراد بالزيادة في آيات القرآن انما هو التفاوت بامور زائدة على نفس التصديق مثل انشراح الصدر و المشاهدة بنور البصيرة وحصول الحلاوة واللذة في الطاعة الا ترى ان سيدنا موسى عليه السلام لما اخبره ربه تبارك و تعالى ان قومه عبدوا العجل لم يلق الالواح من يده و لكن لما رآهم و شاهدهم في هذه الحالة القى الالواح من يده فلم يكن هذا زيادة في تصديق الخبر الذي اخبره به رب العالمين من قبل. بل كانت زيادة في الكيفية التي حصلت له عند المعاينة كما ورد في الخبر ليس الخبر كالمعاينة -

وهكذا ينبغي ان تفهم آيات القرآن في زيادة الايمان فانها نزلت في حق الصحابة عليهم سحائب الرحمة والرضوان فهم كانوا مؤمنين مصدقين بالله ورسوله ايمانا كاملا وتصديقا جازما ولكن كانوا اذا رأوا الآيات وشاهدوا المعجزات استبشروا وفرحوا وازدادوا سكينة وطمانينة فهذه الزيادة لم تكن في نفس تصديقهم واذعانهم بل كانت زيادة في الكيفية التي تحصل للانسان عند المشاهدة والمعاينة ويدل لذلك قوله تعالى ولما رأى المؤمنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم الا ايمانا وتسليما فالمراد بالزيادة في هذه الآية حصول السكينة والطمانينة عند المعاينة وحصول الفرح والسرور عند المشاهدة كما ذكر الله عز وجل في آية اخرى هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم - وقال تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون وقال تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون قال شيخ الاسلام هذا امر يجده المؤمن اذا تليت عليه آياته ازداد قلبه بفهم القرآن ومعرفة معانيه من علم الايمان ما لم يكن حتى كانه لم يسمع الآية الا حينئذ ويحصل في قلبه من الرغبة في الخير والرهبة من الشر ما لم يكن فيزداد علمه بالله ومحبته لطاعته وهذا زيادة الايمان اهـ وقال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور رح المراد بالزيادة الاستقامة وثبات القدم على الطاعة في المزال والمداحض لا الزيادة في مجرد التصديق والاذعان. فان الانسان ربما يتزلزل ايمانه عند الشدائد والبلايا فاخبر الله عز وجل عن اصحاب نبيه صلى الله عليه وسلم انهم حين رأوا الاحزاب وهجوم الاعداء لم تتزلزل اقدامهم بل ازدادوا ثباتا واستقامة فالبقاء على عقد الطاعة والثبات على عهد الوفاء عند نزول البلاء هو مصداق الزيادة في الايمان والتأخر عنه والتزلزل فيه هو المعبّر عنه بالنقصان وخلاصة الكلام ان الزيادة والنقصان راجع الى الآثار والانوار التي تلحق بعد حصول الايمان لا الى اصل الايمان ويدل على ذلك قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس الآية فظهر بهاتين الآيتين ان الزيادة والنقصان انما تكون في الاحوال والكيفيات والآثار ولواحق الايمان لا في نفس الايمان.

## بيان الفرق بين ملحظ المحدثين وملحظ المتكلمين

وليعلم ان المقصود الاصلي من الايمان ليس هو مجرد التصديق الحكمي ومحض الاذعان فان ذلك من

جملة حديث النفس بل المقصود منه الكمال فيه بان يحصل له منه صفة وكيفية تتصف وتتكيف بها النفس ولون ينصبغ به القلب والفرق بينهما كالفرق بين الحال والعلم وكالفرق بين القول والانصاف ولا يخفى ان الكمال انما هو فى الانصاف لا فى مجرد القول والعلم ولا يحصل ذلك الاتصاف الا بالاقبال على العبادات والمواظبة على الطاعات ومحاسبة النفس فى الخلوات والجلوات وشرح ذلك ان كثيرا من الناس يعلم ان رحمة اليتيم قربة عظيمة يتقرب بها العبد الى ربه ولكن حاله بعكس ذلك وهو انه اذا رأى يتيما او مسكينا من المستضعفين استنفر عنه واستنكف ان يجالسه فضلا ان يمسح رأسه بيده ويتلطف به فهذا حاله والاول علمه فالمطلوب فى الشريعة هو الحال والانصاف لا مجرد القول ومحض العلم لان العلم بدون العمل والقول بدون الانصاف قليل الجدوى والنفع. ولا يحصل ذلك الاتصاف بمجرد التصديق القلبى ومحض الاذعان النفسى بل بالمواظبة على الاعمال الصالحة حتى يحصل له ملكة الطاعة وحلاوتها ولذتها ويمتزج بقلبه بشاشتها وسرتها فيترقى من حضيض العلم والمقال الى اوج الاتصاف والحال وهذا هو مقام الاحسان وارفع مراتب الايمان فموضوع بحث المحدثين (بكسر الدال) والمحدثين (بفتح الدال بمعنى الملهمين من الله) هى هذه المرتبة العالية ولذا جعلوا الاعمال جزءً من الايمان وقالوا بالزيادة والنقصان ولا شك ان ان هذه المرتبة العالية لا يمكن لاحد ان ينالها بدون العمل ولا شك ان فى هذا المقام درجات ومراتب تزيد وتنقص تعلو وتنزل وترفع وتنخفض كما قال تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقنهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم. وَاَمَّا موضوع بحث المتكلمين فهو التصديق القلبى الموافق للسان الفارق بين المخلص والمنافق والمميز بين المنقاد والمارق ولا شك ان الفرقان بين الكفر والايمان انما هو محض التصديق بالجنان مع الاقرار باللسان واما ما سوى ذلك فدرجات ومقامات فظهر انه لا اختلاف بين المحدثين والمتكلمين فى المسئلة بل الاختلاف هو اختلاف الفن والموضوع كلٌّ يبحث عن موضوع فنه فالمتكلمون يبحثون عن مدار النجاة عن النار المؤبدة فقالوا الايمان هو نفس التصديق بالجنان مع الاقرار باللسان وان كان مخلوطا وملوثا مع الف الف فسوق والف الف عصيان والمحدثون يبحثون عن مدار النجاة الاولية ولا شك ان مدار النجاة الاولية هو الايمان الكامل الذى يحصل به الدخول الاولى فى الجنة ومقصودهم الرد على المرجئة فقط ولذا اهتموا ببيان جزئية الاعمال كما ان مقصود المتكلمين هو الرد على الخوارج والمعتزلة فبالغوا فى نفى الجزئية وكما لم يقصد المحدثون باثبات جزئية الاعمال موافقة المعتزلة والخوارج كذلك لم يقصد المتكلمون بنفى الجزئية موافقة المرجئة وكلاهما بحمد الله من اهل الحق والرشد واهل السنة والجماعة جزاهم الله تعالى عن الاسلام والمسلمين خيرا آمين

## بيان غرض المحدثين فى مسئلة الايمان

قال الشاه ولى الله الدهلوى اضطرب كلام الشراح فى بيان غرض القدماء من المحدثين فى مسئلة الايمان وذلك انهم حكموا بان من صدق بقلبه واقر بلسانه ولم يعمل عملا فهو مؤمن

وحكموا بان الاعمال من الايمان فاشكل عليهم ان الكل لا يوجد بدون الجزء والحق عندي في ذلك ان الايمان ايمانان ايمان انقياد فقط يتفرع عليه احكام الدنيا وقد نبه البخاري عليه في باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة الخ وايمان حقيقة ومثله كمثل الرجل يقال للرجل الضعيف النحيف انه رجل حقيقة من غير مجاز وللرجل الجامع للكمالات الانسانية انه رجل من غير مجاز وكذلك يقال لمن له تصديق واقرار فقط انه مؤمن ومن جمع معهما العمل الصالح انه مؤمن من غير مجاز وذلك ان الايمان عبارة عن درجة من القرب كذا في الرسالة صك

(قلت) ويشهد لما بيّنّا من الفرق بين ملحظ المحدثين وملحظ المتكلمين ما اخرجه الامام البيهقي باسناده في كتاب الاعتقاد صـ ۸۵ عن تمام بن نجيح قال سأل رجل الحسن البصري عن الايمان فقال الايمان ايمانان فان كنت تسألني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والجنة والنار والبعث بعد الموت فانا مؤمن وان كنت تسألني عن قول الله عز وجل - انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا - فوالله ما ادري انا منهم ام لا فلم يتوقف الحسن في اصل ايمانه في الحال وانما توقف في كماله الذي وعد الله عز وجل لاهل الجنة بقوله لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انتهى كلامه

# واما الجواب عن قولهم الايمان قول وعمل ويزيد وينقص

فهو ان الامام البخاري وعامة المحدثين اختصروا في نقل مذهب السلف وعبارة السلف بالتمام هكذا - الايمان قول وعمل يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية كما ذكره الحافظ ابو القاسم هبة الله اللالكائي كما في عمدة القاري صـ $\frac{۱۲۶}{۱}$ وشرح العقيدة السفارينية صـ ۳۵۸ ج ۱ -

فقال الامام الغزالي السلف الصالحون هم الشهود العدول وما لاحد عن قولهم عدول فما ذكروه من ان الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية حق ثابت لا ننكره وانما الشان في فهمه وفيه دليل على ان العمل بالجوارح ليس من اجزاء الايمان واركان وجوده بل هو مزيد عليه ويزيد به اذا وجد معه وينقص اذا انعدم ولا يخفى ان الشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه لانه جزءه الذي تتم به انسانيته بل يقال يزيد بلحيته وسمنه ولا يجوز ان يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود فانهما من صلب الصلاة بل تزيد بالآداب والسنن فهذا نص بان الايمان له وجود في حد ذاته ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان وهذا كما ان في الادوية اصولا هي اركانها وزوائد هي متمماتها لكل واحد منها خصوص تأثير في اعمال اصولها كذلك السنن والنوافل لتكميلات آثار اركان العبادات كذا في الاتحاف شرح الاحياء صـ $\frac{۲۵۶}{ج ۲}$

والباء في قولهم يزيد بالطاعة للاستعانة ومعناه ان الايمان كالشجرة تنمو وترتفع بماء الطاعات وتيبس وتصفر اذا اصابته آفات المعاصي وعاهات الكبائر ولكن لا تنعدم الشجرة ولذا قال السلف وينعدم بالمعصية وانما قالوا وينقص بالمعصية ليكون ردا على المعتزلة والخوارج ان مرتكب المعاصي

انما ينقص ايمانه ولا ينعدم وقال شيخنا السيد الانور قدس الله سره . ان قول السلف . الايمان قول وعمل ليس نصا في جزئية الاعمال من الايمان كما فهم البخاري وعامة الخلف ان مراد السلف بهذا القول ان الايمان حقيقة مركبة وان العمل جزء منه ولكن يحتمل ان يكون مرادهم بهذا القول ان اصل الايمان تصديق بالجنان ولكن يصدقه الاقرار باللسان والعمل بالاركان اى ان الايمان يظهره ويكمله امران القول والعمل فالقول والعمل شاهدان عادلان يشهدان بصدق الايمان فان التصديق القلبي امر باطني لا بد لثبوته من شهادة شاهدين وهما القول والعمل . ويحتمل ان يكون ان يكون مرادهم بهذا القول ان الايمان المرضي عند الله وعند رسوله صلى الله عليه وسلم ما يسري اثره من الباطن الى الظاهر فان نور الايمان اذا دخل في القلب نشطت الاعضاء للعبادة فينبغي ان يكون اولا تصديق واعتقاد ثم اقرار واشهاد ثم طاعة وانقياد ثم رؤية وكالرؤية . ان لم يكن رأى فطل فهذه مدارج معاملة العبد مع ربه الاحد . كما قيل . نظرة فابتسامة فسلام فموعد فلقاء فاول منازل السائرين ومدارج السالكين الى رب الاكوان هو منزل التصديق بالجنان واوسطها منزل الانقياد والعمل بالاركان وآخرها منزل الفوز بلقاء الرحمن حتى لا يبقى بينه وبينه ترجمان ويكلمه المولى الحق كفاحا ويبشره بالرضوان ويحتمل ان يكون مرادهم بهذا القول ان التصديق لا يختص بالجنان بل يكون باللسان والجوارح ايضا فتصديق القلب يسمى ايمانا وتصديق اللسان يسمى اقرارا وتصديق الجوارح يسمى عملا انتهى كلام الشيخ موضحا ومشرحا .

## شبهة المرجئة وجوابها

شبهة المرجئة ان المؤمن العاصي لو دخل النار لزم دخول الايمان في النار فكما لا يدخل الكافر والكفر في الجنة فكذلك ينبغي ان لا يدخل المؤمن والايمان في النار .

## والجواب عنها

ما قال شيخنا السيد الانور ان المؤمن العاصي حينما يدخل في النار ينزع عنه ايمانه ويوضع محفوظا على باب جهنم فحينما يخرج المؤمن العاصي من النار بعد استيفاء مدة جزائه . يعطى له ايمانه كما ان المجرم ينزع عنه ثيابه عند دخوله السجن وتبقى محفوظة في حجرة مدير السجن ثم يعطى عند خلاصه من السجن وليراجع الاتحاف . ص ٢٥ ج ٢ فقد ذكر فيه شبهة المعتزلة والمرجئة والجواب عنها .

قوله بني الاسلام على خمس استدل به البخاري على كون الايمان مركبا من اجزاء وفيه ان هذا الحديث لا يدل على تركب الايمان وانما يدل على تركب الاسلام من اقوال واعمال ولا ينكره المتكلمون قوله وهو اى كل من الايمان والاسلام فانهما واحد عند البخاري او الضمير راجع الى الايمان المبوب عليه عند المصنف قول وفعل وفي نسخة وهو عمل وهو اللفظ المنقول عن السلف لانه ان لم يعتبر المصنف لفظ السلف وبدل لفظ العمل بلفظ الفعل مع ان لفظ العمل ابلغ من لفظ الفعل ويزيد وينقص وقد تقدم ان اللفظ المأثور عن السلف ليس هكذا بل هو الايمان قول وعمل ويزيد بالطاعة

وينقص بالمعصية وليس فيه دلالة على ان العمل من اجزاء الايمان كما مر تفصيله ثم ان الزيادة و
النقصان فی لسان الشرع اعم من ان يكون باعتبار الاجزاء او باعتبار امور خارجة واوصاف زائدة
على الحقيقة والسلف كانوا يتبعون اللفظ الوارد فی الكتاب والسنة وآثار الصحابة ولا يلتفتون
الی نحو تلك المباحث الكلامية التی استخرجها المتأخرون وانما طوی ذكر الاعتقاد والنية لظهوره
ولعدم الخلاف للسلف فيه والا فهو ملاك الامر كله والاعمال والافعال كلها تابعة للنية والاعتقاد
اذ لا عبرة لقول وفعل بدون النية والاعتقاد وقول الكرامية الايمان عبارة عن مجرد الاقرار
باللسان قول لا يعبأ به اللهم الا ان يقال انهم قالوا ذلك نظرا الی ظاهر بعض الفاظ الحديث وهو محمول
على اجراء احكام الشريعة والاسلام فی الدنيا بالنسبة الينا والله اعلم۔ قوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم
استدل به البخاری على زيادة الايمان ونقصانه وهو ظاهر۔ والجواب ان ايمانهم الاصلی قائم على
اصله والذی زاد على هذا الايمان هو شیٔ آخر ولذا انكّر ايمانا وعرّف ايمانهم فعلم ان الايمان الزائد
على ايمانهم الاول هو ايمان آخر غير الايمان الاول مقرون معه كما يدل عليه لفظ مع وهذا كقوله تعالی
فی آية اخری ويزيد الله الذين اهتدوا هدی يعنی انهم كانوا على هدی من قبل فزادهم الله
هدی على هدی۔ وايمانا على ايمان ونورا على نور وانما اضاف الله الايمان الاول والهدی الاول
اليهم واضاف الايمان الثانی والهدی الثانی الی نفسه اشارة الی ان الايمان الاول والهدی الاول
من فعلهم وكسبهم والايمان الثانی والهدی الثانی من عنده تعالى منة الله عليهم وكرامته التی اكرمهم
بها وهكذا ينبغی ان يفهم فی الكفر فان بعض الكفر يكون من فعلهم وكسبهم ثم يزاد عليه الكفر نقمة من
الله وسخطة منه ومن هذا القبيل قوله تعالى فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا وقوله فاخشوهم
فزادهم ايمانا ای ثباتا واستقامة فالزيادة راجعة الی وصف الاستقامة لا الی نفس التصديق والتسليم
قوله وزدناهم هدی استدل به على زيادة الايمان لان الايمان اصل الهدی وراس التقوی والجواب
عنه ان هذه الآية الشريفة وامثالها انما تدل على دخول الاعمال فی الدين والشريعة والاسلام والهدی
والتقوی ولا كلام فيها وانما كلام المتكلمين فی جزئية الاعمال للايمان لان هذه الالفاظ وان كانت
متحدة باعتبار المصداق لكنها متغايرة باعتبار المفهوم والمعنی ولم يقل احد بانها الفاظ مترادفة قوله
والحب فی الله والبغض فی الله من الايمان استدل به على ان الايمان يزيد وينقص لان الحب والبغض
يتفاوتان۔ قال شيخنا السيد الانور انما يتم استدلال المصنف اذا كانت من تبعيضية واما اذا كانت
اتصالية او ابتدائية كما فی الحديث انت منی بمنزلة هارون من موسى فلا۔ لان المعنی حينئذ ان
الحب فی الله والبغض فی الله من الآثار الناشئة من الايمان وان الايمان هو مبدأ ذلك كله ولئن سلمنا ان
من تبعيضية والمعنی ان الحب فی الله والبغض فی الله من اجزاء الايمان الكامل لا من نفس الايمان
فلا يتم الاستدلال قوله ان للايمان فرائض ای اعمالا مفروضة وشرائع ای عقائد دينية وحدودا ای امورا
محرمة لا يجوز التجاوز عنها فالمراد بالحدود المنوعات والمنهيات وسننا ای مندوبات وحاصله
ان الايمان اسم لمجموع هذه الامور قوله فمن استكملها استكمل الايمان استدل المصنف بلفظ الاستكمال
على زيادة الايمان ونقصانه۔ وفيه ان الكمال فی اللغة انما يكون باعتبار الصفات والتمام يكون باعتبار

الذات كما قيل - اذا تم امر دنا نقصه - توقع زوالا اذا قيل تم فلا يتم الاستدلال على جزئية الاعمال بلفظ الاستكمال وان تم تكون الاعمال اجزاء للايمان الكامل لا لاصل الايمان - قوله فسا بينهما لكم اشارة الى ابواب الفقه وكان ينبغي ان يكون هو سببا لذا وبين الفقه الذي هو خير عظيم كما جعله الله سبحانه سببا لذلك وبين الحديث النبوي ومقصوده بهذا الكلام اظهار التحسر على انه يرتحل من الدنيا ولا يوفق لترتيب ابواب الفقه قوله ولكن ليطمئن قلبي استدل به على قبول الزيادة لان معناه ليزداد يقيني ويصير ثابتا بانضمام العيان والمشاهدة الى الاستدلال، ولما كانت دلالة هذه الآية على الزيادة بطريق الاشارة اخرها عن الآيات الدالة على الزيادة صراحة والجواب عنه ان الاطمينان شيء وراء الايمان وليس فيه كلام وقد مثله ابن الهمام بمن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين وانهار فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن ولا تطمئن حتى يحصل معناها وكذا شأنها في كل مطلوب مع العلم بوجود دمشق والقطع بثبوته اه. فكذلك مطلوب سيدنا ابراهيم عليه السلام كان رؤية كيفية الاحياء وكان قلبه مشتاقا الى ذلك فاراد ان يظفر بمطلوبه وهذا امر خارج عن الايمان والله اعلم

قوله وقال معاذ اجلس بنا نؤمن ساعة قال النووي معناه نتذاكر الخير واحكام الآخرة وامور الدين فان ذلك ايمان - اه استدل به البخاري على زيادة الايمان والحق انه من باب التجديد والتنوير كما ورد في الخبر جددوا ايمانكم بقول لا اله الا الله - وظاهر ان معاذ بن جبل لم يرد به ايمان ساعة بل اراد به تجديد الايمان واستحضاره بالذكر والفكر وحدوث الخشية عند ذكر الآخرة ولا يخفى انه شيء وراء الايمان قوله وقال ابن مسعود اليقين الايمان كله فيه دليل على ان الايمان يتبعض لان كله واجمع لا يؤكد بهما الا ذو اجزاء يقبل الزيادة والنقصان وقد روي عن ابن مسعود انه كان يقول في دعائه اللهم زدنا ايمانا ويقينا وفقها وهذا اصرح في المقصود والجواب ان اليقين شيء واحد بسيط فلما صار الايمان هو اليقين كله علم ان الايمان شيء بسيط كاليقين ثم ان المراد بهذا اليقين هو اليقين الاختياري لا الاضطراري والمقصود انه لا يكمل الايمان حتى يستولي اليقين على قلبه بحيث يصدر منه الطاعات بسهولة وعذوبة من غير تكلف ومشقة وهذا معنى قوله وبالآخرة هم يوقنون قوله لا يبلغ العبد حقيقة التقوى الخ ولا يخفى ان الناس متفاوتون في مراتب التقوى والايمان هو اصل التقوى فثبتت الزيادة والنقصان في الايمان (والجواب) ان هذا وامثاله انما يدل على دخول الاعمال في حقيقة التقوى والدين والشريعة والدعاء ولا كلام فيه وانما الكلام في الايمان وكذلك حديث ابن عمر بني الاسلام على خمس انما يدل على دخول الاعمال في الاسلام لا في الايمان قوله دينا واحدا وقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لعل المراد ان دين الانبياء واحد وشرائعهم مختلفة باختلاف الازمنة والاحوال. فكل امرئ يكمل دينه ويزداد ايمانه بقدر اتباعه الشريعة والمنهاج لان الله عز وجل يقول في آخر هذه الآية ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والاقامة في الدين لا تتأتى الا باتباع الشريعة وكمال الانقياد والتفرق فيه انما يكون بقدر ارتكاب المعاصي والانحراف عن الطاعة ولا يبعد ان يقال في المراد ان الدين في اصله وبحسب ذاته واحد كما هو مدلول الآية الاولى ومتعدد بحسب الكمال كما هو مدلول الآية الثانية فان دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اجمع وافضل واكمل من سائر الاديان فثبت ان الدين يقبل الزيادة والنقصان قلنا هذا لا يعارض غرض المتكلمين ان اصل الايمان لا يزيد ولا ينقص ومناسبة اثر ابن عباس بالترجمة ظاهرة حيث ان الدين يزيد بزيادة امتثال اعمال الشريعة وينقص بنقصانها واما مناسبة اثر مجاهد بالترجمة فمن حيث ان المعنى ما تظاهرت عليه نصوص الكتاب والسنة من زيادة الايمان ونقصانه هو دين الانبياء كلهم واتفقت عليه شرائعهم من قبلنا فدل ان زيادة الايمان ونقصانه ثابت في دين

الانبياء كلهم وان شرائعهم متفقة على زيادة الايمان ونقصانه وقيل تظهر المناسبة بمجموع الاثرين اى اثر ابن عباس و اثر مجاهد فالامر ظاهر۔

## الفرق بين الشريعة والمنهاج

قال بعضهم الشريعة والمنهاج عبارة عن معنى واحد والتكرير للتوكيد والمراد بهما الدين وقال آخرون بينهما فرق لطيف وهو ان الشريعة التى امر الله بها عباده والمنهاج الطريق الواضح المؤدى الى الشريعة فالشريعة عبارة عن الدستور الالهى والقانون الربانى والمنهاج هو طريق العمل بها والجواب ان الكلام فى الايمان لا فى الشريعة والمنهاج۔

قوله ودعاء كم ايمانكم اطلق الدعاء على الايمان فالايمان عمل وهو يزيد وينقص والمراد ان الايمان يزيد بالدعاء والانابة الى الله تعالى قلنا اطلاق الايمان على الدعاء انما يدل على الاتصال والارتباط بينهما لا ان احدهما جزء من الآخر ونحن لا ننكر ان الله سبحانه وتعالى يلتفت الى العبد اذا دعاه وسأله وان كان كافرا الا ان الآية نزلت فى الكفار كما هو معلوم عند اهل العلم۔

قوله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس الحديث قال الامام النووى هو حديث عظيم من قواعد الاسلام وجوامع الاحكام وقد ادخلته فى كتاب الاربعين فى مبانى الاسلام وقواعد الاحكام وهو حقيق بذلك وسيأتى بسط شرحه فى موضعه اللائق به وانما ادخله البخارى فى هذا الباب ليبين ان الاسلام يطلق على الافعال وان الاسلام والايمان قد يكونان بمعنى وسيأتى القول فى الاسلام والايمان لكن معناهما واحد ام بينهما عموم وخصوص ومذاهب السلف فيهما حيث ذكره البخارى قريبا والله اعلم وله الحمد والمنة وبه التوفيق والعصمة انتهى كلامه۔ وانما خص هذه الخمس مع ان ما اوجبه الله تعالى من الاعمال الظاهرة اكثر من هذه الخمس لان هذه الخمس اظهر شعائر الاسلام واعظمها وبقيام العبد بها يتم استسلامه وتركه لها يشعر بانحلال قيد انقياده ولانها من خصائص المسلمين لا يشترك فيها غيرهم من اليهود والنصارى وقال ابن رجب اعلم ان هذه الدعائم الخمس بعضها مرتبط ببعض وقد روى انه لا يقبل بعضها بدون بعض كما فى مسند الامام احمد عن زياد بن نعيم الحضرمى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع فرضهن الله فى الاسلام فمن اتى بثلاث لم يغنين عنه شيئا حتى يأتى بهن جميعا الصلوة والزكوة وصوم رمضان وحج البيت وهذا مرسل وقد روى عن زياد عن عمارة بن حزم عن النبى صلى الله عليه وسلم وروى عن عثمان بن عطاء الخراسانى عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الدين خمس لا يقبل الله منهن شيئا دون شئ شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالجنة والنار والحيوة بعد الموت وهذه واحدة والصلوات الخمس عمود الدين لا يقبل الله الايمان الا بالصلوة والزكوة طهور من الذنوب ولا يقبل الله الايمان ولا الصلوة الا بالزكوة فمن فعل هؤلاء الاربع ثم جاء رمضان فترك صيامه متعمدا لم يقبل الله منه الايمان ولا الصلوة ولا الزكوة فمن فعل هؤلاء الاربع ثم تيسر له الحج فلم يحج ولم يوص بحجته ولم يحج عنه بعض اهله لم يقبل الله منه الاربع التى قبلها ذكره ابن ابى حاتم فقال سألت ابى عنه فقال هذا حديث منكر يحتمل ان هذا من كلام عطاء الخراسانى قلت الظاهر انه من تفسيره لحديث ابن عمر رض

وعظاء من اجلاء علماء الشام كذا فى جوامع الحكم ص٣٢ - قال الامام الغزالى - لا يبعد ان يعد العمل من الايمان لانه مكمل له ومتمم كما يقال الرأس واليدان من جملة اجزاء الانسان - ومعلوم بالبداهة انه يخرج عن كونه انسانا بعدم الرأس لانه اذا ذهب الرأس ذهب الانسان ولا يخرج عن كونه انسانا بكونه مقطوع اليدين ولذا يقال التسبيحات والتكبيرات من نفس الصلاة وان كانت الصلاة لا تبطل بفقدها اتفاقا فالتصديق بالقلب نسبته من الايمان كالقلب من وجود الانسان اذ ينعدم الايمان بعدمه كما ينعدم الانسان بعدم القلب وبقية الطاعات كالاطراف من الانسان حيث لا ينعدم الانسان بعدمها وبعض الطاعات اعلى من بعض كما ان بعض الاطراف من الانسان اشرف من بعض ومثل التصديق والعمل ايضا كمثل فسطاط قائم بالارض ظاهره متجاف وله اطناب وله عمود فى باطنه فالفسطاط مثل الايمان له اركان من اعمال العلانية فاعمال الجوارح هى الاطناب التى تمسك ارجاء الفسطاط والعمود الذى فى باطن الفسطاط كالتصديق لا قوام للفسطاط الا به فقد احتاج الفسطاط اليهما اذ لا استعانة له ولا قوة الا بهما جميعا وهذا كما يقال العاجز المقطوع الاطراف كاليدين والرجلين والاذن هذا ليس بانسان وهو صحيح ومعناه انه ليس بالكمال الذى وراء حقيقة الانسانية كذا فى الاتحاف ص٢٥٤ ج٢

# باب امور الايمان

اى هذا باب فى بيان امور الايمان اى فى بيان الاقوال والاعمال التى بها قوام الايمان وثباته وكماله وزيادته ونقصانه ولها مدخل فى تحقيق حقيقة الايمان وتكميل ذاته قال السندى اى باب فى بيان الافعال المضافة الى الايمان من حيث عدها شعباله واوصافا لصاحبه آه - فالاضافة ان كانت بيانية فالمعنى باب فى بيان الامور التى هى الايمان وان كانت بمعنى اللام فالمعنى باب فى بيان الامور التى هى لازمة للايمان وان كانت بمعنى فى فالمعنى باب فى بيان الامور التى هى داخلة فى حقيقة الايمان وماهيته وان كانت بمعنى من فالمعنى باب فى بيان الامور التى هى من اجزاء الايمان وابعاضه وهى من ملابسات الايمان ولوازمه وثمراته - فمن اما تبعيضية او اتصالية لما ذكر المصنف فى الباب السابق ان الايمان حقيقته قول وعمل وانه يزيد وينقص وذكر ان دعائمه ومبانيه خمس اراد ان يذكر فى هذا الباب امور الاسلام وشعب الايمان على سبيل الاجمال وينبه على ان للايمان شعبا وفروعا وانه مركب منها او اورد فيه حديث شعب الايمان ليدل على ان الايمان ليس امرا بسيطا بل هو حقيقة مؤلفة من امور مختلفة وماهية مركبة من اجزاء منتزعة منها فهذا الباب عنوان اجمالى اشار به مجملا الى تعداد شعب الايمان والابواب الآتية بعده كلها جزئيات او اجزاء لهذا العنوان الكلى وهكذا دأب البلغاء يجملون اولا ثم يفصلون ثانيا والمراد بالامور هى الاقوال والاعمال التى هى فروع الايمان وشعبه ولذا اورد فى هذا الباب حديث شعب الايمان ثم بعد ذلك ترجم لكل شعبة بحدة حسبما ثبت له من الكتاب والسنة كونه شعبة من الايمان حيث قال مثلا باب الجهاد من الايمان - باب الصلاة من الايمان باب الزكوة من الايمان - والمراد بهذه الابواب كلها الرد على المرجئة القائلين

---

عـه يعنى يه باب بيان امور كه آن ايمان است يا امورے كه مر ايمان را مى باشد ولوازم آنست تيسير القارى ص١٨ ج١ -

بان الایمان قول بلا عمل۔ وتبیین غلطهم ومخالفتهم للکتاب والسنة والله اعلم۔ قوله وقول الله عز وجل
عطف علی الامور لیس البر ان تولوا وجوهکم الآیة مناسبة هذه الآیة بالباب ان هذه الآیة
مشتملة علی خصال البر والتقوی وهی بعینها اعمال الایمان وشعبه وکذلک الآیة الاُخری ای قد
افلح المؤمنون مشتملة علی بیان صفات اهل الایمان واعمالهم من الخشوع فی الصلاة والمحافظة
علیها واداء الزکوة وحفظ الفروج ومراعاة العهد واداء الامانة والاعراض عن اللغو نحو اللغو القول
ولغو الفعل فدل ذلک ان هذه الاعمال من شعب الایمان وفروعه وروی عبد الرزاق وغیره من
طریق مجاهد ان اباذر سأل النبی صلی الله علیه وسلم عن الایمان فتلا علیه لیس البر الی آخرها ولما
لم یسقه المصنف لانه لیس علی شرطه فدلت هذه الآیة علی ان مسمی الایمان ومسمی البر واحد
فالمؤمنون هم المتقون الابرار والمصنف یکثر الاستدلال بمثل هذا فکأن المصنف اشار بهاتین الآیتین
الی عد شعب الایمان من هاتین الآیتین وامثالهما فان الآیة الاولی مشتملة علی اوصاف اهل البر
والتقوی وهی منحصرة فی ثلاثة انواع صحة الاعتقاد وحسن المعاملة وتهذیب النفس فالاشارة
الی الاول بقوله تعالی من آمن الی والنبیین والی الثانی بقوله وآتی المال الی وفی الرقاب والی الثالث
بقوله واقام الصلاة الی آخرها وان نظرت علمت ان جمیع شعب الایمان راجعة الی هذه الانواع الثلاثة
والآیة الثانیة مشتملة علی تفصیل اوصاف المؤمنین کان المصنف اشار الی امکان عد شعب الایمان
من هاتین الآیتین وشبههما۔ ویقرب من هاتین الآیتین آیة الانفال وهی قوله تعالی انما المؤمنون
الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم واذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا وعلی ربهم یتوکلون الذین
یقیمون الصلاة ومما رزقناهم ینفقون اولئک هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم
ومغفرة ورزق کریم قال الامام الرازی لما ذکر الله هذه الامور الخمسة وقال فی الموصوفین
بها اولئک هم المؤمنون حقا دل ذلک ان کل تلک الخصال داخل فی مسمی الایمان انتهی کلامه
تفسیر کبیر ص۱۵ ج۴ (قلت) سیاق هذه الآیات وامثالها الدلالة علی صفات المؤمنین وبیان
خصال البر والتقوی وبیان مقتضیات الایمان لا لبیان ان هذه الامور اجزاء للایمان وانها
داخلة فی حقیقة الایمان وان الایمان مرکب من هذه الامور وانما المقصود تنبیه المؤمن علی انه
لا ینبغی ان یخل بهذه الخلال ولیقصر فی هذه الخصال فان ذلک کله من مقتضیات البر والتقوی
لا یکمل الایمان الا بها۔ قوله الایمان بضع بکسر الباء الموحدة وهو عدد مبهم لکنه مقید بما بین
الثلاث الی التسع علی الاصح۔ وستون شعبة بضم اوله ای قطعة والمراد الخصلة والشعبة فی الاصل
غصن الشجرة نشبه الایمان بشجرة ذات اغصان وشعب کما شبه الاسلام بخباء ذی عمد واطناب
فی خبر بنی الاسلام علی خمس واراد النبی صلی الله علیه وسلم بذلک ان الایمان ذو خصال متعددة
وذو شعب متنوعة فمن استجمع شعب الایمان فقد استکمل الایمان ومن لم یجمع فایمانه بقدر ما فیه
من الشعب والبضع بکسر الباء عدد مبهم یستعمل فی ما بین الثلاثة والعشرة وهذا هو الصحیح المشهور
فی معناه وفیه اقوال اخر فقیل الی العشرة وقیل من واحد الی تسعة وقیل من اثنین الی عشرة وعن
الخلیل البضع السبع والمراد ههنا بالبضع السبع کما قالوا فی تفسیر قوله تعالی فلبث فی السجن بضع سنین

ان سيدنا يوسف عليه السلام لبث فى السجن سبع سنين وقال صاحب العين البضع سبعة وقال قطرب اخبرنا الثقة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى بضع سنين ما بين خمس الى سبع ويؤيد ذلك ما ورد فى بعض الروايات سبع وسبعون

# ذكر اختلاف الروايات فى عدد الشعب

اعلم انه قد اختلفت الروايات ههنا فوقع عند البخارى الايمان بضع وستون شعبة وفى رواية لمسلم بضع وستون او بضع وسبعون بالشك والتردد - وثبت عند مسلم بضع وسبعون شعبة من غير شك ورواه اصحاب السنن الثلاثة ايضا بضع وسبعون جزما من غير شك فاختلف العلماء فى الترجيح فمنهم من رجح رواية البخارى اى رواية بضع وستون لان العدد فيها متيقن وما عداه فمشكوك فيه ومنهم من رجح رواية بضع وسبعون لانها الاكثر ولانها زيادة ثقات وزيادات الثقات مقبولة قال القاضى عياض رح الصواب ما وقع فى سائر الاحاديث وسائر الروايات بضع وسبعون وهكذا اختار الحليمى ترجيح رواية بضع وسبعون وكذلك اختارها النووى رح ومنهم من حاول التوفيق بين الروايتين حيث قال لا منافاة بينهما لان بعض الشعب الايمانية يمكن عدها مفردا ومفردا اى يمكن ان يعد هذا شعبة علحدة ويمكن ادراجها وادخالها تحت شعبة اعم منها فرواية بضع وستين مبنية على الادخال والادراج والادماج ورواية بضع وسبعين مبنية على الافراز والافراد اذ الاصل ان يفرز كل شعبة من شعبة اخرى ولعل اختلاف الروايات فى العدد مبنى على ذلك فمن ضم بعض الشعب الى بعض نقص العدد ومن عد كل شعبة علحدة ولم يدخلها تحت شعبة اخرى فقد زاد العدد على السبعين والله اعلم وتوضيح ذلك (١) ان من العلماء من جعل توقير الكبير ورحمة الصغير شعبة علحدة ومنهم من ادخلها تحت شعبة التواضع (٢) وكذلك منهم من جعل اطعام الطعام واكرام الضيف شعبة علحدة ومنهم من ادرجها تحت شعبة الجود والكرم (٣) وكذلك منهم من جعل ترك العجب وترك الحسد وترك الحقد وترك الغضب وترك الكبر كلا من ذلك شعبة شعبة ومنهم من ادخلها تحت شعبة حسن الخلق او تحت شعبة التواضع ونحو ذلك ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات فان هذا الاختلاف فى مجرد العدد لا فى المعدود والحافظ العسقلانى فى الفتح سلك مسلك الادراج والادماج فعد تسعا وستين خصلة للايمان وحمل لفظ البضع على التسع والحافظ العينى سلك مسلك الافراز والافراد فعد سبعا وسبعين خصلة من خصال الايمان وحمل لفظ البضع على السبع وتبعه شيخ الاسلام ذكريا الانصارى فى حاشيته على البخارى - واختلف فى ان المراد بهذا العدد الحصر او التكثير فاختار كثير من اهل العلم ومنهم القاضى عياض والطيبى انه كناية عن الكثرة فان اسماء العدد كثيرا ما تجئ كذلك فلا يراد ان العدد الذى جاء فى بيان شعب الايمان مختلف وفيه ان لفظ البضع لا يستعمل للتكثير والظاهر ان سياق الكلام للحصر والتقدير وقال الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوى لا يخفى ان شعب الايمان من الاخلاق والاعمال والواجبات والمستحبات خارجة عن حد الحصر والاحصاء وتعيين عددها مفوض الى علم الشارع عليه الصلاة والسلام

ولعل المراد ان اصول الاحکام وقواعد الایمان راجعة الی هذا العدد بیّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعلاها وادناها واوسطها وهو الحیاء ونعم الوسط فان الحیاء یدور علیه امر الدنیا والآخرة کذا فی اشعة اللمعات مترجما من الفارسیة بالعربیة منه فاعلاها هو التوحید المتعین علی کل مکلف لا یصح عمل الابعد ه وان ادناها ماینفع به ضرر المسلمین وبقی بینهما تمام العدد فیجب علینا الایمان به وان لم نعرف اعیان جمیع افراده کما نؤمن بالانبیاء والملائکة صلوات اللہ وسلامه علیهم اجمعین وان لم نعرف اعیانهم واسماءهم ولعل مقصود الشارع فی ابهام الشعب وعدم بیانها ان یجتهد العلماء فی استخراجها من اشارات الکتاب والسنة وانما اقتصر علی بیان اعلی الشعب وادناها واوسطها لیتیسر لهم استخراجها واستنباطها وانما جعل الحیاء اوسطها لانه خلق جمیل یمنع صاحبه من ارتکاب المعاصی ویحمله علی مکارم الاخلاق ومحاسن الاعمال والحیاء مقدمة لکل خیر والوقاحة مقدمة لکل شر ولذا قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحیاء شعبة من الایمان ای انها شعبة متوسطة ونقطة مرکزیة یدور علیها کل خیر کما ورد فی روایة الحیاء لا یأتی الا بالخیر وفی اخری الحیاء خیر کله وخصه بالذکر لانه کالداعی الی سائر الشعب لانه یبعث علی الخوف من فضیحة الدنیا

والآخرة فینزجر

من المعصیة

# بیان معنی الحیاء

قال سید الطائفة الجنید رحمة اللہ علیہ الحیاء رؤیة الآلاء (ای النعم) ورؤیة التقصیر فیتولد بینهما حالة تسمی الحیاء اھ فالحیاء خلق جمیل یبعث علی اجتناب القبیح ویمنع عن التقصیر فی حق ذی الحق ولذا صار الحیاء اوسط شعب الایمان فافرده صلی اللہ علیہ وسلم الحیاء بالذکر من سائر الشعب الایمانیة لانه کالداعی الی باقی الشعب اذ الحیی یخاف فضیحة الدنیا وفضاحة العقبی فینزجر عن المعاصی والآثام ولذا قیل حقیقة الحیاء ان مولاک لا یراک حیث نهاک فهذا مقام الاحسان المسمی بالمشاهدة فهذا الحدیث الجلیل مجمل حدیث جبرئیل فافضلها مشیر الی الایمان وادناها مشعر الی الاسلام والحیاء مؤمی الی الاحسان - کذا فی المرقاة - وقد صنف العلماء فی تعیین هذه الشعب کتبا کثیرة من اغزرها فوائدا واعظمها جلالة کتاب المنهاج لابی عبد اللہ الحلیمی ثم جاء الامام الحافظ ابوبکر البیهقی فی هذه وزاد علیه واتی من التحقیق والفرائد بما لا مزید علیه فی کتاب شعب الایمان فرحمه اللہ تعالی ورضی عنه . قال الامام الحافظ ابو حاتم بن حبان البستی تتبعت معنی هذا الحدیث مدة وعددت الطاعات فاذا هی تزید علی هذا العدد شیئا کثیرا فرجعت الی السنن فعددت کل طاعة عدها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الایمان فاذا هی تنقص عن البضع والسبعین فرجعت الی کتاب اللہ سبحانه وقرأته بالتدبر وعددت کل طاعة عدها اللہ تعالی من الایمان فاذا هی تنقص عن البضع والسبعین فضممت الی الکتاب السنن واسقطت المعاد (ای المکرر) فاذا کل شیء عده اللہ عز وجل ورسوله من

الایمان بضع وسبعون لا یزید علیها ولا ینقص فعلمت ان مراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ھذا العدد فی الکتاب والسنۃ ذکرابوحاتم کل ذلک فی وصف الایمان وشعبہ واللہ اعلم انتہی والحاصل ان احسن طریق لاستخراج ھذہ الشعب وتعدیدھا ان یتتبع اولا القرآن الکریم ویستخرج منہ الاعمال التی اطلق علیہا لفظ الایمان اوذکرت فی سیاق الایمان فان بلغ العدد المستخرج العدد المذکور فی الحدیث فبہا ونعمت والا فیتتبع الاحادیث الاصح فالاصح منہا وھذہ ھی طریقۃ ابن حبان فانہ عدّ کل طاعۃ عدّھا اللہ تعالی فی کتابہ من الایمان فجعلہا شعبۃ ثم عدّ کل طاعۃ عدّھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الایمان فجعلہا شعبۃ ثم جمعہما وحذف المکرر فبلغت سبعا وسبعین قال ابن حجر ولم یتفق من عدّ الشعب علی نمط واحد واقربہا الی الصواب طریق ابن حبان لکن لم نقف علی بیانہا من کلامہ ثم عدّھا الحافظ العسقلانی فعدّھا تسعا وستین وعدّھا الحافظ العینی فی عمدۃ القاری فعدّھا سبعا وسبعین۔ وھو المختار عندی واللہ اعلم۔

## بیان المعنی الجملی للحدیث

قال الشیخ عبد الحق المحدث الدھلوی قدس اللہ سرہ لا یخفی ان شعب الایمان من الاخلاق والاعمال والطاعات والقربات والواجبات والمستحبات والسنن والآداب التی ورد علیہا اطلاق اسم الایمان فی الکتاب والسنۃ کثیرۃ جدا خارجۃ عن حد الحصر والاحصاء وتعیین عددھا مفوض الی علم الشارع ولعل المراد ان اصول الاحکام وقواعد الایمان راجعۃ الی ھذا العدد (ای الی بضع وسبعین) فان جمیع العقائد الدینیۃ والاخلاق الفاضلۃ والاعمال الصالحۃ والطاعات والقربات مندرجۃ تحت ھذہ السبعین الاصول الکلیۃ وقد بیّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعلاھا وادناھا واوسطہا لیمکن للمتکلف تقدیرھا الاجمالی، والا فالطاعات والقربات کلہا شعب الایمان وافرادھا وجزئیاتہا غیر محصورۃ خارجۃ عن حیطۃ البیان ودائرۃ الحصر والاحصاء ولکنہا کلہا مندرجۃ تحت ھذہ السبعین فان ھذہ السبعین اصول وکلیات للطاعات الجزئیۃ واختلاف الروایات فی ذلک راجع الی ارجاع بعض الشعب الی بعض فتارۃ اعتبر الارجاع فقلّ العدد وتارۃ لم یعتبر فزاد العدد فعلی ھذا یصح العدد ان المذکوران فی الحدیث عدد الستین وعدد السبعین ومجماع ھذہ الشعب راجع الی اصل واحد وھو تکمیل النفس وتحصیل السعادۃ باعتبار المبدأ والمعاد بتحصیل الکمال العلمی والعملی وھو بصحۃ الاعتقاد والاستقامۃ فی العمل کما ذکرہ اللہ عز وجل بقولہ ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا وفی الحدیث قل آمنت باللہ واستقم واللہ سبحانہ وتعالی اعلم انتہی کلام الشیخ الدھلوی مترجما من الفارسیۃ بالعربیۃ النظر

صـ ۴۸
ج ۱
من اشعۃ اللمعات شرح المشکوۃ
باللغۃ
الفارسیۃ

# بیان عدد شعب الایمان

قال الحافظ العینی قد صنف فی تعیین هذه الشعب جماعة من العلماء منهم الامام ابو عبد الله الحلیمی صنف فیها کتابا سماه فوائد المنهاج والحافظ ابو بکر البیهقی وسماه شعب الایمان والشیخ عبد الجلیل ایضا سماه شعب الایمان واسحاق بن القرطبی وسماه کتاب النصائح والامام ابو حاتم وسماه وصف الایمان وشعبه ولم ار احدا منهم شفی العلیل ولا اروی فنقول ملخصا بعون الله تعالیٰ وتوفیقه ان اصل الایمان هو التصدیق بالقلب والاقرار باللسان ولکن الایمان الکامل التام هو التصدیق والاقرار والعمل فهذه ثلاثة اقسام فالتصدیق یرجع الی اعمال القلب والاقرار الی اعمال اللسان والعمل بالارکان یرجع الی اعمال البدن (فالاول) یرجع الی الاعتقادیات وهی تتشعب الی ثلثین شعبة

## ذکر الشعب الایمانیة المتعلقة بالقلب

وهی ثلاثون۔ (الاولی) الایمان بالله تعالیٰ۔ ویدخل فیه الایمان بذاته وصفاته وتوحیده بانه لیس کمثله شیء وهی اول شعبة من شعب الایمان فان اول واجب علی کل ذکر وانثی هو معرفة الله سبحانه باسمائه وصفاته (الثانیة)[1] اعتقاد حدوث ما سوی الله تعالیٰ والمراد به اعتقاد حدوث العالم واعتقاد فنائه فیجب علی کل مکلف ان یعتقد ان کل ما سوی الله تعالیٰ حادث مخلوق له سبحانه وتعالیٰ (الثالثة) الایمان بملائکته وهم خلق لا یعلم عددهم الا الله سبحانه وتعالیٰ۔ اولی اجنحة مثنیٰ وثلاث وربٰع وغیر ذلک اجسام لطیفة نورانیة یتشکلون بصور حسنة۔ وقد قدرهم الله تعالیٰ علی هذا التشکل والتمثل وهم سفراء الله سبحانه لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون ولا یاکلون ولا یشربون بل یسبحون الله تعالیٰ دائما ابدا ولا یفترون (الرابعة) الایمان بکتبه وهی مائة واربعة علی الصحیح یجب الایمان بها اجمالا وبالکتب الاربعة القرآن والتوراة والانجیل والزبور تفصیلا (الخامسة) الایمان برسله۔ وهم کثیرون لا یحصی عددهم الا الله تعالیٰ کما قال تعالیٰ منهم من قصصنا علیک ومنهم من لم نقصص علیک وقد جاء فی بعض الآثار ان عدة الانبیاء مائة الف واربعة عشر الفا والرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر علی الصحیح یجب الایمان بالجمیع اجمالا ومن جاء ذکره فی الکتاب والسنة تفصیلا یجب الایمان بنبوتهم ورسالتهم وعصمتهم وامانتهم ونزاهتهم من العیوب المنفرة ونحو ذلک تعیینا۔ (السادسة) الایمان بالقدر خیره وشره یجب الایمان بان الخیر والشر کله من الله تعالیٰ وبقضائه وقدره (السابعة) الایمان بالیوم الآخر وهو الیوم الذی تقوم فیه الساعة ثم یخرج من الارض جمیع ما فی بطنها من الاموات ویدخل فیه السؤال فی القبر وعذابه والبعث والنشور

[1] وادرج بعض اهل العلم شعبة اعتقاد حدوث ما سوی الله تعالیٰ فی الشعبة الاولیٰ فانه داخل فی اعتقاد خالقیته وربوبیته العامة الشاملة لجمیع ما سواه۔

والحساب والميزان والصراط والحوض (الثامنة) الوثوق بوعد الجنة والخلود فيها (التاسعة) اليقين بوعيد النار وعذابها وانها لا تفنى (العاشرة) محبة الله تعالى۔ فانه سبحانه هو اخرجنا من العدم وصورنا في ظلمات الرحم ثم انشأنا والبسنا خلعة الوجود وربانا على موائد نعمائه فيجب علينا محبته سبحانه (الحادية عشر) الحب في الله والبغض في الله ويدخل فيه حب الصحابة المهاجرين والانصار وحب آل الرسول صلى الله عليه وسلم ويدخل فيه التنفر من كل ما هو مكروه ومبغوض عند الله تعالى كالكفار والفساق والفجار ويدخل فيه التشبه بالكفار في الملبس مثل البرنيطة والأكل والشرب مثل اكلهم وشربهم وفي الهيئة مثل حلق اللحية فيجب على كل مسلم ان يبغض اليهود والهنود والنصارى لانهم كلهم اعداء الله تعالى ويدخل فيه ايضا السرور بالحسنة والاغتمام بالسيئة كما في حديث جابر بن سمرة عن عمر بن الخطاب في سنن ابي داؤد من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن راجع مختصر الشعب صـ۵۲ فان القزويني جعل السرور بالحسنة والاغتمام بالسيئة شعبة مستقلة (الثانية عشر) محبة النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيمه ويدخل فيه الصلاة والسلام عليه واتباع سنته وحرمة رفع الصوت فوق صوته (الثالثة عشر) الاخلاص والصدق ويدخل فيه ترك الرياء والنفاق (الرابعة عشر) التوبة والندم اي الرجوع الى الله تعالى بعد ما فرّ منه العبد بالمعصية (الخامسة عشر) الخوف والخشية من عظمة الله وجلاله وقهره وسخطه وعقوبته (السادسة عشر) الرجاء في رحمته تعالى وعفوه۔ (السابعة عشر) الحياء من الله عز وجل۔ هكذا ذكر العلامة السيوطي والعلامة القاري واما الحافظ العيني فقد ذكر بعد شعبة الرجاء۔ شعبة ترك اليأس والقنوط وعندي هو داخل في الرجاء فالاولى ان يجعل بدلها الحياء شعبة سابعة عشر فقد ورد في الحديث الحياء شعبة من الايمان راجع المرقاة شرح المشكوة صـ۴۲ وكذا الحافظ العسقلاني لم يذكر في عداد الشعب شعبة الحياء مع انه كان اولى بالذكر (الثامنة عشر) الشكر اي حمده تعالى في السراء اي الرخاء والضراء اي الشدة (التاسعة عشر) الصبر وهو انواع صبر على الطاعة وصبر على المصيبة وصبر على ترك المعصية ويدخل فيه الاستقامة على الدين والطاعة ومنهم من جعل الاستقامة في الدين شعبة مستقلة (العشرون) الوفاء بالعهد (الحادية والعشرون) الورع والتقوى ويدخل فيه التورع في المطاعم والمشارب والاجتناب عما لا يحل من ذلك۔

(الثانية والعشرون) التواضع وحسن الخلق وحقيقة التواضع الانخفاض والانكسار في نفسه لا بلسانه ومن العلماء من جعل التواضع وحسن الخلق شعبة واحدة ومنهم من جعلهما شعبتين ومنهم من جعل اصل الشعبة حسن الخلق وادخل فيها التواضع كما فعل العلامة القزويني في مختصر الشعب صـ۶۳ ويدخل في التواضع توقير الاكابر (الثالثة والعشرون) الرحمة والشفقة ويدخل فيه الشفقة على الاصاغر (الرابعة والعشرون) الرضاء بالقضاء وهو ان ترضى بما قضى الله سبحانه وقدّر وهو غير الايمان بالقدر (الخامسة والعشرون) التوكل وهو الثقة على مسبب الاسباب مع مباشرة الاسباب لا على الاسباب (السادسة والعشرون) ترك العجب والكبر والزهو ويدخل فيه مدح نفسه مع تزكيتها (السابعة والعشرون) ترك الحقد

والضغن والحسد ۔ والحقد هو اضمار العداوة للمسلمين ومنهم من جعل ترك الحقد شعبة وترك الحسد شعبة فجعلهما شعبتين ۔ ونحن جمعنا ترك الحقد والحسد ۔ شعبة واحدة لتقاربهما (**الثامنة والعشرون**) كظم الغيظ والعفو اى الصفح والعفو وترك الغضب[عله] والاغماض والمسامحة (**التاسعة والعشرون**) ترك الغش او النصيحة ويدخل فيه الظن السوء والمكر وذكر بعضهم هذه الشعبة باسم النصيحة (**الثلاثون**) الزهد والقناعة وهو ترك حب الدنيا ويدخل فيه حب المال والجاه ومنهم من جعل الزهد والقناعة شعبتين فهذه ثلاثون شعبة من الشعب المتعلقة بالقلب فاذا وجدت شيئًا من اعمال القلب من الفضائل والرذائل خارجا عما ذكر بحسب الظاهر فانه فى الحقيقة داخل فى فصل من الفصول ليظهر ذلك عند التامل ۔

# والقسم الثانى من الشعب الايمانية

يرجع الى اعمال اللسان وهى تتشعب الى سبع شعب وحاصله ان الشعب اللسانية سبع

## ذكر اعمال اللسان

### الاولى

التلفظ بكلمة التوحيد والرسالة **الثانية** تلاوة القرآن **الثالثة** تعلم العلم اى علم الدين فان طلب علم الدنيا بقدر الحاجة المعاشية وان كان مباحا لكنه ليس بشعبة من الايمان **الرابعة** تعليم العلم ۔ اى تعليم العلوم الدينية لا الفنون العصرية فان الاشتغال بها ربما يؤدى الى الالحاد **الخامسة** الدعاء والمناجاة **السادسة** الذكر ويدخل فيه الاستغفار والتسبيح والتحميد **السابعة** حفظ اللسان عما لا ينبغى واجتناب اللغو هذه شعبة ترك اللغو من الكلام واللغو هو كل ما ليس فيه ثواب كالهزل والتكلم بكلمة يضحك بها القوم والقزوينى جعل حفظ اللسان شعبة على حدة سوى شعبة الاعراض عن اللغو ويدخل فيه الستر على اصحاب الذنوب راجع المختصر ص ۲۲

# والقسم الثالث من الشعب الايمانية

يرجع الى اعمال البدن وهى تتشعب الى اربعين شعبة وهى ثلاثة انواع (**الاول**) ما يختص بالاعيان والاشخاص اى بذات المكلف وشخصه وعينه وهى ستة عشر شعبة والنوع الثانى ما يختص بالاتباع اى الاهل والعيال والخدام والمماليك وهو ست شعب والنوع الثالث ما يتعلق بعامة المسلمين وهو ثمانى عشر شعبة

---

عله والعلامة القزوينى جعل اصل الشعبة حسن الخلق وادخل فيه كظم الغيظ ولين الجانب والتواضع كما فى مختصر الشعب[۱۳] الى ص ۶۵ قلت ويمكن ان يقال ان حسن الخلق جماع ابواب مكارم الاخلاق يدخل فيه التواضع وترك الغضب وترك الحقد والحسد والكبر والزهو وغيرها ۔ والله اعلم ۔

ذكر اعمال اللسان

# بیان النوع الاول من القسم الثالث من الشعب الایمانیة

## الاولیٰ

الطهارة عن الحدث والخبث حسا وحكما ظاهرا وباطنا ويدخل فيه طهارة البدن والثوب والمكان والبدن ويدخل فى طهارة البدن الوضوء من الحدث والاغتسال من الجنابة والحيض والنفاس وقيل يدخل فيه ستر العورة ايضا ومنهم من جعل ستر العورة شعبة علحدة ۔ (الثانية) اقامة الصلاة ويدخل فيها الفرض والنفل والقضاء (الثالثة) الصدقة والزكوة ويدخل فيها صدقة الفطر وكذا الجود والكرم واطعام الطعام واكرام الضيف والقزوينى جعل الجود والسخاء شعبة علحدة (الرابعة) الصوم فرضا ونفلا (الخامسة) الحج ويدخل فيه العمرة والطواف بالبيت ومنهم من جعل الطواف بالبيت شعبة علحدة (السادسة) الاعتكاف ويدخل فيه التماس ليلة القدر (السابعة) الفرار بالدين من الفتن بحفظ دينه من الفتنة والمعصية ويدخل فيه الهجرة من دار الشرك الى دار الاسلام (الثامنة) الوفاء بالنذر (التاسعة) تعظيم الايمان ومحافظتها عن الحنث (العاشرة) اداء الكفارات (الحادية عشر) ستر العورة فى الصلاة وخارجها وبعض اهل العلم ادخل ستر العورة فى الطهارة (الثانية عشر) ذبح الضحايا والقرابين اذا كانت منذ ورة لله تعالى (الثالثة عشر) القيام بامر الجنائز (الرابعة عشر) اداء الدين ۔

## استدراک

قلت هكذا ذكر الحافظ العينى جعل القيام بامر الجنائز واداء الدين شعبتين من شعب الايمان ولكن ذكر شيخ الاسلام زكريا الانصارى بدلهما الجود وفك الرقاب انتهى وهكذا ذكر العلامة العزيزى فى السراج المنير ص ۱۲۶/۲ واما العلامة القزوينى فقد جعل فى مختصر الشعب ۔ شعبة الجود والسخاء علحدة انظر منه ص۵۸ وشعبة فك الرقاب والعتق لوجه الله شعبة علحدة انظر منه ص۴۷ وشعبة عيادة المريض علحدة انظر منه ص۸۱ والصلاة على من مات من اهل القبلة شعبة علحدة انظر منه ص۸۱ فجعلها اربع شعب ۔ ولم يذكر شعبة اداء الدين ولعله ادخله فى شعبة الامانة والله اعلم ۔ (الخامسة عشر) حسن المعاملة اى الصدق فى المعاملات والاحتراز عن التدليس والربا وذكر بعضهم هذه الشعبة باسم المروة (السادسة عشر) اداء الشهادة بالحق وترك كتمانها

# بیان النوع الثانی من القسم الثالث من الشعب الایمانیة المتعلقة بالبدن

وهو ما يختص بالاتباع والاهل والعيال وهو ست شعب (الاولى) العفة والغيرة والمراد بالعفة التعفف عن الحرام بالنكاح والمراد بالغيرة محافظة ناموس اهل البيت بالستر والحجاب وقد

ذکر الاعمال البدنیة المختصة بشخص الانسان وذاته وهو ما یختص بذات المکلف ومختصہ وعیالہ ومتعلقیہ ومتعلقیہ شعبہ

جعلهما العلامة القزويني شعبتين مستقلتين فقد ذكر شعبة التعفف عن الزنا بالنكاح علحدة فی صلـ۳ وشعبة الغيرة وترك المذاء علحدة فی صـ۳۳ من مختصر الشعب ونحن جعلنا هما شعبة واحدة لتقاربهما وتلازمهما (الثانية) القيام بحقوق العيال اى النفقة عليهم ويدخل فيه الرفق بالخدم والاحسان الى المماليك ومن جملة الاحسان الى المماليك فك رقابهم (الثالثة) برالوالدين ويدخل فيه الاجتناب عن العقوق ـ (الرابعة) تربية الاولاد وتاديبهم (الخامسة) صلة الرحم (السادسة) طاعة الموالی ویمکن ان یلحق بهذا الرفق بالعبيد ومنهم من جعله شعبة علحدة ـ

## بیان النوع الثالث من القسم الثالث من الشعب الايمانية المتعلقة بالبدن

وهو ما يتعلق بعامة المسلمين كافة الخلائق وهو ثمانی عشر شعبة (الاولى) العدل في الحكم (الثانية) متابعة الجماعة او الاعتصام بحبل الله تعالى جميعا وعدم التفرق عن الحق (الثالثة) طاعة اولى الامر من المسلمين (الرابعة) الاصلاح بين الناس ويدخل فيه قتال البغاة والخوارج (الخامسة) المعاونة على البر والطاعة (السادسة) الامر بالمعروف والنهی عن المنكر ومن اهل العلم من ادخل الامر بالمعروف والنهی عن المنكر فی شعبة المعاونة فی البر فلا يكونان شعبتين بل شعبة واحدة والاولى جعلهما شعبتين (السابعة) اقامة الحدود والتعزيرات والمقصود بها حفظ الانساب والاموال والاعراض وصيانة العقل ودفع الضرر عن المسلمين والعلامة القزويني جعل تحريم اعراض الناس شعبة علحدة انظر صـ۲ من مختصر الشعب قلت لا حاجة الى جعلها شعبة علحدة (الثامنة) الجهاد فی سبیل الله لا فی سبیل القوم والوطن ويدخل فيه المرابطة وحراسة دار الاسلام عن اعداء الله (التاسعة) اداء الامانة ويدخل فيه اداء الخمس (العاشرة) الاقراض[1] فی سبیل الله ـ یعنی قرض دادن یا ادائے آں شرح شیخ الاسلام (الحادية عشر) اكرام الجار (الثانية عشر) كسب الحلال وجمع المال من حله (الثالثة عشر) انفاق المال في حقه اى فی مصرفه الصحيح ويدخل فيه ترك التبذير والاسراف ويدخل فيه الاقتصاد فی النفقة فلا حاجة الى جعله شعبة مستقلة كما فعله القزويني فی صـ۲۵ من مختصر الشعب (الرابعة عشر) افشاء السلام على المسلمين بدءً وردًّا (الخامسة عشر) تشميت العاطس (السادسة عشر) كف الضرر والاذى عن الناس (السابعة عشر) اجتناب اللهو (الثامنة عشر) اماطة الاذى عن الطريق فهذه سبعة وسبعون شعبة اوردناها على حسب ما اوردها الحافظ العيني فی عمدة القاری صـ۱۳۸/۱ مع توضيح يسير وتغيير قليل فی التعبير والله اعلم وهكذا اوردها شيخ الاسلام زكريا الانصاری فی تحفة الباری صـ۱۳۲/۱ المطبوع مع شرح القسطلانی وبالجملة هذه سبعة وسبعون شعبة ويمكن عدها سبعا وستين خصلة باعتبار ضم البعض الى بعض ويمكن الزيادة عليها فان كل طاعة يشملها اسم الايمان والطاعات كثيرة تزيد على سبع وسبعين فلعل النبی صلى الله عليه وسلم اراد بهذا الكلام ان الشعب الاصلية الكلية المهمة

[1] هذا هو الصحيح وفي عمدة القاری وتحفة الباری العاشرة الفرض والصحيح لفظ الاقراض فی سبیل الله عزوجل

للایمان هی سبع وسبعون وما سوی ذلک من الطاعات والقربات فهی جزئیات لهذه الکلیات فان النبی صلے اللہ علیہ وسلم شبّہ الایمان بشجرۃ طیبۃ ولا یخفی ان اغصان الشجرۃ وفروعہا تزیدا علے سبع وسبعین بکثیر وکثیر ولکن الاغصان التی علیہا مدار بہجۃ شجرۃ الایمان ھی سبع وسبعون فکذلک شعب الایمان من العقائد والفرائض والواجبات والسنن والمستحبات والآداب خارجۃ عن حد الحصر والاحصاء لکن اصولہا الکلیۃ وقواعدہا الاصیلۃ ھی سبع وسبعون وما سوی ذلک من الفضائل والشمائل کلہا راجعۃ الی ھذہ العدد۔ انظر ص۴۵ ج۱ من اشعۃ اللمعات شرح المشکوٰۃ باللغۃ الفارسیۃ للشیخ عبد الحق المحدث الدھلوی قدس اللہ سرہ - وبالجملۃ المقصود من حدیث الباب ان للایمان شعبا کثیرۃ والحیاء شعبۃ متوسطۃ من شعبہ واعلاھا الاقرار بالتوحید ومعرفۃ الرب سبحانہ وادناھا اماطۃ الاذی عن الطریق ای دفع الضرر عن المسلمین واوسطہا الحیاء فانہ یبعث الانسان علے اجتناب القبیح فمن استجمع ھذہ الشعب فہو مؤمن علی وجہ الکمال والا فایمانہ یبقی بوجود ھذہ الخصال فیہ واللہ اعلم (قلت) حدیث الشعب یدل علی ان نسبۃ الاعمال من الایمان مثل نسبۃ الفروع والاغصان - من البدن ومعناہ ان الاعمال تتشعب من بدن الایمان لا ان الفروع اجزاء للاصل وھذا ھو سیاق قول اللہ عزوجل الم ترکیف ضرب اللہ مثلا کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء وھذا ھو عین مقصد اساتذۃ المتکلمین وموقفہم (وفذلک) ان قولہ تعالیٰ فی حق الکافر فی سلسلۃ ذرعہا سبعون ذراعا فاسلکوہ ناظر الی سبعین شعبۃ من الایمان فان الکافر کان ینکرھا۔ واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔

## باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ

لما ذکر فی الباب السابق اجمالا ان للایمان شعبا شرع فی تعدید شعب الایمان وتفصیل اجزائہ فبدأ بالاسلام واراد ان ینبّہ علے مراتب الایمان ودرجات الاسلام فالمرتبۃ الاولی ان یسلم المسلم من شرہ والمرتبۃ الثانیۃ ان یوصل الیہ الخیر ویطعمہ الطعام والمرتبۃ الثالثۃ ان یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ فہذا ترتیب الابواب فللّٰہ در المصنف بدأ امور الایمان بالتروک ثم اردفہ بالاعمال والافعال لان التزکیۃ مقدمۃ علے التحلیۃ وقال شیخ الاسلام الدھلویؒ بیّن المصنفؒ فی اول باب من ابواب الایمان ان الایمان قول وعمل ثم بیّن امور الایمان اجمالا ونبّہ علے ان للایمان شعبا وفروعا کثیرۃ فبعد ھذا الاجمال شرع المصنف فی تفصیل خصال الاسلام وشعب الایمان وعقد لکل شعبۃ وخصلۃ بابا حسبما ثبت عندہ من الکتاب والسنۃ انتہی کلامہ مترجما من الفارسیۃ بالعربیۃ ص۱ ج۱ ولا یبعد ان یقال المقصود بہذا الباب الاشارۃ الی خلاصۃ امور الایمان والاسلام وھی السلامۃ من لسانہ ویدہ فانہا جماع کل خیر ولعل البخاری اشار بہذا الباب الی شعبۃ کف الاذی والضرر عن الناس فانہ اول مراتب الاسلام قولہ المسلم من سلم المسلمون من لسانہ الحدیث ای من اذاھما وخصا بالذکر مع ان غیرھما یصدر

---

۱؎ شیخ الاسلام دہلوی می فرماید بالجملۃ مقصود از حدیث باب آنست کہ ایمان شعبہا دارد کہ حیاء شعبہ از شعب اوست پس کسی کہ مستجمع آں باشد مؤمن علی الکمال است دیگر بقدر وجود ایں خصال در اں واللہ اعلم ص۶۰ ج۱ -

منه الا ذی لان الغالب وقوعه منهما واطلق علی الکل عمل الید واللسان فیقال فی کل عمل هذا مما عملته الید واعلم ان ما وقع بحق کاقامة الحد والتعزیر لیس بایذاء فی الحقیقة بل استصلاح وطلب سلامة ولو فی المآل (ف) وفی روایة المجاهد من جاهد نفسه المقصود منه اعلام اہل الاسلام بان المسلم الکامل المتصف بمعنی الاسلام حقیقة من سلم المسلمون من شره واصل الجهاد جهاد العدو والبلد القریب واصل الهجرة هجرة المعصیة لا هجرة دار الحرب فلا ینبغی للمهاجر ان یغتر بمفارقة الوطن والعترة ولا ینبغی للمجاهد ان یغتر بجهاد الکافر فان اصل الجهاد فهو جهاد النفس وهو الجهاد الاکبر فان النفس عدو قریب وقال تعالیٰ قاتلوا الذین یلونکم من الکفار ولیجدوا فیکم غلظة ولا یبعد ان یکون هذا التسلیة للمتحسر الذی فاتت عنه فضیلة الهجرة والجهاد بانه یمکنه تحصیل فضیلة الهجرة بالهجرة عن المعاصی وان کان فی وطنه۔

# باب ای الاسلام افضل

ای باب فی بیان ان ای خصال الاسلام افضل ای اکثر ثوابا عند الله تعالیٰ ذکر فیه حدیث ابی موسیٰ رضی الله عنه قالوا یا رسول الله ای الاسلام افضل قال من سلم المسلمون من لسانه ویده۔ ثم قال بعده

الایمان

# باب اطعام الطعام من الاسلام

ای باب فی بیان ان اطعام الطعام شعبة من شعب الاسلام والایمان وخصلة من خصال الاسلام ولعله اشار بهذا الباب ان الجود والسخاء والکرم شعبة من الایمان ذکر فیه حدیث عبد الله بن عمرو رض ان رجلا سأل رسول الله صلی الله علیه وسلم ای الاسلام خیر قال تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف فان من عادة اهل الکبر والنخوة انهم لا یبدؤن بالسلام ولا یرضون ببذل السلام علی اخوان الاسلام واما وجه اختلاف الجواب مع اتحاد السؤال فقد قال النووی قال العلماء کان الجواب فی وقتین فاجاب فی کل وقت بما هو الافضل فی حق السامع او اهل المجلس فقد یکون ظهر من احدهما قلة مراعاة لیده ولسانه ومن الثانی الکبر والامساک عن الطعام فاجابهما علی حسب حالهما کذا فی شرح النووی والجواب الثانی ما قال شیخنا الاکبر مولانا الشاه السید محمد انور رح ان اختلاف الجواب لاختلاف نفس السؤال فان السؤال فی الحدیث الاول کان عن الافضل وفی الحدیث الثانی عن الخیر وبینهما فرق فان الافضلیة تکون باعتبار الفضائل اللازمة لذاته کالعلم والفضل والحیاء۔ والخیریة تکون بحسب الفواضل المتعدیة الی غیره (والجواب الثالث) ما قال الامام الطحاوی ان الافضل لیس امرا واحدا شخصیا بل هو نوع کلی یندرج تحته جزئیات کثیرة فحینئذ یندرج تحت نوع الافضل اعمال کثیرة حکم علیها النبی صلی الله علیه وسلم بکونها افضل فالافضل فی الحدیث بمنزلة الطبقة العلیا فکما جاز لاشخاص ان یکون کل منهم من الطبقة العلیا فکذلک یجوز لاعمال مختلفة ان یکون کل منها من الدرجة الفاضلة عند الله تعالیٰ۔

# بيان الفرق بين البابين

اعلم ان الفرق بين هذين البابين ان الباب الاول فيه ذكر الافضلية وهي انما تكون بحسب الفضائل وهي المحاسن الذاتية كالعلم والحياة وفي الباب الثاني ذكر الخيرية وهي انما تكون باعتبار الفواضل وهي المحاسن المتعدية الى الغير۔ قاله شيخنا السيد الانور۔ وقال الحافظ العيني الفرق بين افضل وخير ان الفضل بمعنى كثرة الثواب في مقابلة القلة والخير بمعنى النفع في مقابلة الشر فان الخير بايصال النفع وتقابله الشر وفي العباب الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقيصة والخير ضد الشر۔ آه۔ ثم اعلم۔ ان المصنف رح بدأ امور الايمان بالاسلام لان الاسلام لازم للايمان ثم نسق الاسلام بالاسالة عن الشر وهو سلامة المسلمين من لسانه ويده فبدأ بالترك وهذا اول درجة الاسلام وبعدها درجة ايصال الخير والنفع الى اخيه ولذا قال باب اطعام الطعام من الاسلام والدرجة الثالثة ان يحب لاخيه ما يحب لنفسه كما سياتي

# باب من الايمان ان يحب لاخيه ما يحب لنفسه

اى هذا باب فيه بيان ان من شعب الايمان ان يحب الرجل لاخيه ما يحب لنفسه والمقصود ان مثل هذه المواساة والموالاة شعبة عظيمة وخصلة كبيرة من شعب الايمان وخصاله فان مثل هذه الخصلة دليل على نزاهة نفسه من ارادة العلو ومن الكبر والنخوة وعلامة لرسوخ الاخوة الايمانية في نفسه ثم ان هذه الخصلة المحمودة سبب لحسن المعاش والمعاد فان شره النفس بحكم تسويل الشيطان هو الباعث على الظلم والفساد وسياق للتحريص والتحريض على التراحم والتواضع وترك الحقد والحسد والتكبر وترجيح نفسه على غيره قال الكرماني قدم ههنا لفظ من الايمان بخلاف اخواته حيث قال اطعام الطعام من الايمان اما للاهتمام بذكره او للحصر كانه قال المحبة المذكورة ليست الا من الايمان۔ قلت ويدخل فيه الستر على اصحاب الذنوب فان الانسان يحب الستر على ذنبه ومعصيته۔ وقال تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة وفي حديث عبد الله بن عمر في الصحيحين من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة۔

# باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الايمان

اى باب في بيان ان حب الرسول صلى الله عليه وسلم شعبة من الايمان بل هو اساس الايمان قلت وكذلك تعظيم الرسول واحترامه ايضا شعبة من الايمان قال الحافظ العيني۔ قدم ههنا لفظة حب الرسول على لفظة من الايمان اما اهتماما بذكره اولا واما استلذاذا باسمه مقدما ولان محبته هي عين الايمان ولولاه هو ما عرف الايمان كذا في العمدة (قلت) حب الرسول صلى الله عليه وسلم مقدم على الايمان اذ حب الرسول هو الذى يبعث الانسان على الايمان به بخلاف محبة المؤمن المؤمن فان الايمان فيهما مقدم على محبته لان المؤمن لا يحب لاخيه المؤمن من حيث كونه مؤمنا ما يحب لنفسه الا بعد الايمان نقدم لفظ الايمان في هذا الباب واخر في الباب الآخر۔ ثم ان حب الرسول ليس فيه مجاهدة وانما المجاهدة

فی ان یحب لمثلہ ما یحب لنفسہ فقد مرلفظ من الایمان تحریضا علی ھذہ المحبۃ واللہ اعلم۔ قولہ لایؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ من والدہ وولدہ والناس قال الامام الخطابی معناہ لاتصدق فی حبی حتی تفنی فی طاعتی نفسک وتؤثر رضائی علی ھواک وان کان فیہ ھلاکک کذا فی شرح النووی وقدم الوالد للاکثریۃ لان کل احد لہ والد ولا عکس ویمکن ان یقال ان تقدیم الوالد لصبق واقرب الی کونہ صلی اللہ علیہ وسلم احب لانہ فی حکم الوالد وذکر ابن بطال وغیرہ ان المحبۃ ثلاثۃ اقسام محبۃ اجلال وعظمۃ کمحبۃ الوالد ومحبۃ شفقۃ ورحمۃ کمحبۃ الولد ومحبۃ استحسان واستلذاذ کمحبۃ سائر الناس فجمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذہ الالفاظ اصناف المحبۃ قال ومن استکمل الایمان علم ان حق النبی صلی اللہ علیہ وسلم آکد علیہ من حق والدہ وولدہ والناس اجمعین لان بہ صلی اللہ علیہ وسلم استنقذنا من النار وھدینا من الضلالۃ کذا فی شرح النووی والمراد المحبۃ الایمانیۃ وھی اتباع المحبوب لا الطبعیۃ لانہا لاتدخل تحت الاختیار فلا یکلف بہا ومن ثم لم یحکم بایمان ابی طالب مع حبہ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم (ت)

## باب حلاوۃ الایمان

المراد بحلاوۃ الایمان استلذاذ الطاعات وذوق لذتہا وتحمل المشاق فی الدین وایثار ذلک علی اعراض الدنیا اشار بہذا الباب ان الخصال التی یحصل بہا حلاوۃ الایمان کلہا من شعب الایمان ومقصود المصنف ان الحلاوۃ من ثمرات الایمان ولا یحصل ذلک الا اذا کان الرسول احب الیہ من سائر الخلق ثم ان ھذہ الحلاوۃ عقلیۃ عند علماء الظاھر وحسیۃ عند علماء الباطن فان العرفاء یتلذذون بالطاعات مثل الحلواء والعسل وانما عبر استلذاذ الطاعۃ بالحلاوۃ لان اللہ عز وجل شبہ الایمان بالشجرۃ وذکر لہا الثمرۃ فمن کان صحیح الذوق یجد حلاوتہ ومن لا فلا۔ ؎ ومن یک ذا فم مر مریض ؛ یجد مرا بہ الماء الزلالا

## باب علامۃ الایمان حب الانصار

جمع نصیر کشریف واشراف او جمع ناصر کصاحب واصحاب واللام للعہد ای انصار النبی صلی اللہ علیہ وسلم الذین ایدوا او بایعوا لیلۃ العقبۃ علی اعلاء توحید اللہ وتشریفہ وھم الاوس والخزرج (ت) لما ذکر المصنف فی الباب السابق حلاوۃ الایمان اردفہ بذکر علامۃ الایمان فان العلامۃ دون الحلاوۃ وانما صار حب الانصار علامۃ للایمان لان الانصار نصروا اھل الایمان فی مقابلۃ اھل الکفر والنفاق فلا بد ان یکون حب ھؤلاء ایمانا وبغضہم نفاقا۔ وغرض البخاری بہذہ الترجمۃ ان مجرد التصدیق بالقلب لا یکفی للایمان حتی تنصب علیہ علامۃ من الاعمال الظاھرۃ ومنہا موازرۃ الانصار ومعاونتہم ومحبتہم واللہ اعلم وایضا اشار بہذا الباب الی ان الحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الایمان۔

## باب

ھذا باب بلا ترجمۃ وھو کالفصل من سابقہ ذکر تحتہ حدیث البیعۃ اشارۃ الی وجہ تلقیب اھل المدینۃ بالانصار ولم یترجم لہ صراحۃ لان المقصود بیان امور الایمان وھذا لیس من امور الباب فوضع

الباب وحذف الترجمة وذكر فيه حديث بيعة العقبة لان الباب اذا لم تذكر له ترجمة يكون بمنزلة الفصل مما قبله مع تعلقه به ووجه التعلق انه لما ذكر الانصار في الحديث الاول اشار في هذا الباب الى ابتداء السبب في تلقيبهم بالانصار وهو ان اول ذلك كان ليلة العقبة - قوله وهو احد النقباء ليلة العقبة جمع نقيب وهو الناظر على القوم وعريفهم اى ضامن وسالار وكانوا اثني عشر رجلا والمراد نقباء الانصار الذين تقدموا للبيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة (ف)

قوله بايعوني اى عاقدوني والمبايعة المعاقدة والمعاهدة شبهت بعقود المال لان كلا من المتعاهدين يعطي ما عنده الآخر فمن عند النبي صلى الله عليه وسلم الثواب والخير الكثير ومن عندهم التزام الطاعة وقد تفسر بانها عقد الامام العهد بما يأمر الناس به على ان لا تشركوا اى على التوحيد وقدمه لانه اصل الايمان واساس التوحيد (ف) قوله ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين ايديكم وارجلكم قال النووي انما اضيف البهتان الى الايدي والارجل لوجهين ذكرهما جماعة من العلماء احدهما ان معظم الافعال تقع بهما ولذا اضيفت الافعال والاكتساب اليهما قال الله تعالى بما كسبت ايديكم والثاني معناه لا تبهتوا الناس بالعيب كفاحا كما يقال فعلت هذا بين يدي فلان اى بحضرته وحاصله ان هذا التقييد لمزيد التقبيح والتشنيع فان الافتراء بما هو معلوم الكذب علانية وصراحة اقبح واشنع والله اعلم

وقوله صلى الله عليه وسلم ولا تعصوا في معروف هو نحو قول الله ولا يعصينك في معروف قيل معناه لا يعصينك في طاعة الله تعالى وقيل في بر وتقوى قال الزجاج والمعنى لا يعصينك في جميع ما تأمرهن به فانك لا تأمر بغير المعروف (قلت) ويحتمل في معنى الحديث ولا تعصوني ولا احدا ولي عليكم من اتباعي اذا امركم بمعروف فيكون التقييد بالمعروف عائدا الى الاتباع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم تعصوا - ولم يقل تعصوني ويحتمل انه اراد نفسه فقط وقيد بالمعروف تطييبا لنفوسهم فانه صلى الله عليه وسلم لا يأمر الا بالمعروف فمن وفى بالتخفيف وفي نسخة بالتشديد والمعنى فمن ثبت منكم على ما بايع عليه فاجره على الله فضلا ووعدا ومن اصاب منكم ايها المؤمنون من ذلك شيئا اى غير الشرك ومن للتبعيض فعوقب به في الدنيا بان اقيم عليه الحد فهو اى العقاب كفارة له اى سقط عنه الاثم فلا يعاقب عليه في الآخرة اعلم ان قوله شيئا نكرة في سياق الشرط فتعم وتشمل اصابة الشرك وغيره لكن المراد به غير الشرك بدليل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وبدليل الاجماع فالمرتد اذا قتل على الردة لا يكون القتل كفارة له وايضا ان المشرك لا يسقط عنه عذابه بعقوبته في الدنيا بالقتل وغيره وايضا بقرينة الستر فانه يستقيم في الافعال التي يمكن اظهارها واخفاؤها واما الشرك والكفر فهو من الامور الباطنة فانه ضد الايمان وهو التصديق القلبي على الاصح - وقال الطيبي قالوا المراد منه المؤمنون خاصة لانه معطوف على قوله فمن وفى وهو خاص بهم لقوله منكم وتقديره ومن اصاب منكم ايها المؤمنون من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا اى اقيم عليه الحد لم يكن له عقوبة في الآخرة لاجل ذلك القيام (ملخص من عمدة القاري) قال القاضي عياض ذهب اكثر العلماء الى ان الحدود في غير الشرك كفارات لهذا الحديث ولم يرد النبي صلى الله عليه وسلم فيما بايعهم حصر المعاصي بل ذكر انواعا يكثر ارتكابها في ذلك الوقت والله اعلم - ومنهم من توقف لحديث ابي هريرة لا ادري الحدود كفارة لاهلها ام لا وهو حديث

صحيح اخرجه الحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين وذهب السادة الحنفية الى ان الحد وانما هي زواجر لا سواتر ومعنى كونها سواتر انها تكفي لمغفرة صاحبها۔ ومعنى كونها زواجر انها انما تفيد الزجر والتوبيخ على مثل هذه المعاصي واما ترتب المغفرة عليها بعد اقامة الحد وفهي الى الله ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه والحاصل انه لا يكون الجزم بالمغفرة بعد اقامة الحد وانما الامر يبقى الى الله تعالى ان شاء جعل الحد سببا لتطهيره ومغفرة ذنوبه وان شاء عاقبه وانما تكون كفارة اذا لحقتها التوبة والندم بدليل قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا وتقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فهذا بيان لجزاء قطاع الطريق۔ ثم بعد ذلك يقول الله عز وجل۔ ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور الرحيم فهذه الآية صريحة في ان مجرد اقامة الحد لا تكون كفارة بدون التوبة فان الله عز وجل قد جمع في هذه الآية بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة واسقط عذاب الآخرة بالتوبة۔ وهكذا فعل الله عز وجل في آية السرقة حيث قال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم۔ فجعل مغفرة السارق الذي قطعت يده واقيم عليه حده منوطة بالتوبة لا باقامة الحد۔

## والجواب

عن حديث عبادة هذا ان التنوين في قوله فهو كفارة له للنوعية اي ان اقامة الحد عليه في الدنيا نوع كفارة له واما تمام التكفير وكمال التطهير فانما هو بالتوبة كما يدل عليه تنكير لفظ كفارة فان التنكير انما يدل على التقليل والتبعيض لاسيما في موضع الاثبات وكذلك حديث ابي هريرة المتقدم ذكره لا ادري الحد وكفارة ام لا معناه لا ادري الحد وهل هي كفارة بالكلية او هي كفارة في الجملة۔ ولا ادري هل يسقط عنه المؤاخذة الاخروية بالكلية۔ او لا يسقط عنه المؤاخذة الاخروية الا بعد التوبة وقد اخرج الطحاوي في شرح معاني الآثار ص ٩٦ ج ٢ في باب الاقرار بالسرقة باسناده عن ابي هريرة قال اتى بسارق الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ان هذا سرق فقال ما اخاله سرق فقال السارق بلى يا رسول الله قال اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم ائتوني به قال فذهب به فقطع ثم حسم ثم اتى به فقال تب الى الله عز وجل فقال تبت الى الله فقال تاب الله عليك ص ٩٦ ج ٢ فالامر بالتوبة بعد اقامة الحد دليل على ان الحد ليس بكفارة تامة ما لم ينضم معه التوبة والاستغفار۔

## باب من الدين الفرار من الفتن

يعني ان الفرار من موضع الابتلاء ومحل الفتن من الدين شعبة من شعب الايمان المعبر عنه بالدين وذلك عند عدم العمل بمقتضى الشرع كما فر اصحاب الكهف من فتنة الكفر واووا الى الغار فرحمهم الله عز وجل قال الله تعالى ففروا الى الله۔ يا عبادي الذين آمنوا ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون۔ وقل رب ادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق۔ ومن جملة الفرار بالدين الهجرة في سبيل الله تعالى قال تعالى ومن يهاجر

فی سبیل اللہ یجد فی الارض مراغما کثیرا وسعة - ولان الهجرة شانها عظیم قد ذکرها اللہ فی القرآن مقرونا مع الایمان والجهاد ولذا جعل بعض اهل العلم الهجرة شعبة مستقلة من الایمان والفرار من مواضع الفتنة صیانة للدین اعم من الهجرة والفرار بالدین علی مراتب فرار من دار الکفر الی دار الاسلام وفرار من بلد اذا لم یستقم لک دینک اذا فشا الفسوق والعصیان فی بلدة - وفرار من المجلس الذی یسب فیه بعضهم بعضا او یخوضون فی الکفر بآیات اللہ والاستهزاء بها فتقوم عنهم - وقال تعالیٰ ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار فظهر ان الفرار بالدین من الفتنة ومن الاختلاط باهل الفتنة شعبة من الدین ولذا استحق نقباء الانصار المدح من اللہ فناسب ایراد هذا الباب بعد الباب الذی تقدم فیه ذکر نقباء الانصار وفی الحدیث اشارة الی فضیلة العزلة فی زمان الفتنة ولا دلالة فیه علی فضیلة العزلة مطلقا -

قال الامام النووی فی الحدیث فوائد کثیرة منها فضل العزلة فی ایام الفتنة الا ان یکون الانسان ممن له قدرة علی ازالة الفتنة فانه یجب علیه السعی فی ازالتها اما فرض عین واما فرض کفایة بحسب الحال والامکان واما فی غیر ایام الفتنة فاختلف العلماء فی العزلة والاختلاط ایهما افضل فذهب الشافعی والاکثرون الی تفضیل الخلطة لما فیها من اکتساب الفوائد وشهود شعائر الاسلام وتکثیر سواد المسلمین وایصال الخیر الیهم ولو بعیادة المرضی وتشییع الجنائز وافشاء السلام والامر بالمعروف والنهی عن المنکر والتعاون علی البر والتقوی واعانة المحتاج وحضور جماعاتهم وغیر ذلک مما یقدر علیه کل احد فان کان صاحب علم او تسلیک فی الزهد ونحو ذلک تأکد فضل اختلاطه وذهب آخرون الی تفضیل العزلة لما فیها من السلامة المحققة لکن بشرط ان یکون عارفا بوظائف العبادة التی تلزمه وما یکلف به والمختار تفضیل الخلطة لمن لا یغلب علی ظنه الوقوع فی المعاصی وباللہ التوفیق اھ فی شرحه علی البخاری والحق ان الحکم یختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان والاوقات فالاولی الامساک عن تفضیل احد الطرفین علی الاطلاق ثم الذی یظهر من اشارات الاحادیث ان المقصود بیان فضل العزلة فی آخر الزمان عند قرب القیامة حین ینقطع الرجاء عن صلاح الاحوال واللہ اعلم

## باب قول النبی صلی اللہ علیه وسلم انا اعلمکم باللہ وان المعرفة فعل القلب

اشار الامام الهمامؒ بهذا الباب الی عدة امور (الاول) ان الایمان لا بد له من اعتقاد ومعرفة ولا یکفی له القول فقط کما ذهب الیه الکرامیة ففیه رد علی الکرامیة لانهم یقولون ان الایمان مجرد الاقرار باللسان وزعموا ان المنافق مؤمن فی الظاهر وکافر فی السریرة فیثبت له حکم المؤمنین فی الدنیا وحکم الکافرین فی الآخرة فرد علیهم البخاری بان الایمان هو او بعضه فعل القلب (والثانی) ان ایمان الشخص علی قدر معرفته باللہ یزید وینقص بزیادة المعرفة ونقصانها وکذلک الفرار من الفتن انما یکون علی قدر قوة المعرفة باللہ تعالیٰ وبهذا یظهر مناسبة هذا الباب بالباب الاول قال السندی ولما ورد علیه انه کیف یزید الایمان وینقص علی قدر معرفته یرید مع ان المعرفة خارجة عن الایمان لما تقدم ان الایمان قول وفعل والمعرفة لیست شیئا من ذلک اجاب بان المعرفة فعل القلب والفعل لا یختص علی ما یصدر من الجوارح (والثالث) ان المعتبر فی الایمان هی المعرفة الاختیاریة التی تحصل بکسب العبد لا المعرفة الاضطراریة

التی حکاها الله تعالیٰ عن اهل الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم فانها لیست بایمان ولا فعل اختیاری للقلب وهذا هو مراد الامام الاعظم ابی حنیفة بقوله الایمان معرفة القلب فقد اراد بها المعرفة الاختیاریة لا الاضطراریة کما قال تعالیٰ فاعلم انه لا اله الا هو والمراد اکتسبه بفعلک واختیارک بفعل اسبابه من القصد الی النظر فی الآثار علی الوجه المؤدی الی المقصود وذلک لان المعرفة الاختیاریة هی فعل القلب وفعل من افعال النفس واما المعرفة الاضطراریة فهی کیف لا فعل والراجع) ان محل الایمان والمعرفة هو القلب فاشار البخاری بهذا الباب الی هذه الامور وخلاصة غرضه بهذه الترجمة امران الاول الرد علی الکرامیة فی قولهم ان الایمان مجرد الاقرار باللسان والثانی التنبیه علی زیادة الایمان و نقصانه وقال شیخ الاسلام الدهلوی فی شرحه الفارسی علی البخاری ان المصنف جمع فی ترجمة الباب بین قول النبی صلی الله علیه وسلم انا اعلمکم بالله وان المعرفة فعل القلب فقد اشار بهذا ان مدار الایمان علی المعرفة التی هی فعل القلب واما تحمل التعب والمشقة فی العبادة والمبالغة فیها فلیس من مراتب الایمان ومکملاته فان النبی صلی الله علیه وسلم مع انه کان اعلم بالله واخشی واتقی ما امر الناس الا بما اطاقوا ولم یرض لهم بالمبالغة والتشدید فیها والله اعلم۔

## فائدة جلیلة

اعلم ان المعرفة علی ثلاث درجات الاولی معرفة العوام والثانیة معرفة العلماء والثالثة معرفة الخواص المقربین ومثال ذلک ان السلطان یشترک فی معرفته البُلْه والصبیان یعرفه کل احد من افراد الرعیة والحکام والوزراء یعرفون الاحکام السلطانیة والخواص والمقربون یعرفون مزاج الملک و یعرفون رضاه من سخطه فهؤلاء المقربون العارفون بالشؤن الالهیة وقال شیخنا السید الانور لفظ العلم والمعرفة والیقین قد یطلق ویراد به مجرد الادراک وقد یطلق ویراد به المعرفة التی استولت علی القلب وظهر اثرها علی الجوارح فهذا النحو من العلم والمعرفة نوع من الاحوال والکیفیات التی تکون موجبة لحلاوة الایمان وبشاشته ومثل هذا العلم والمعرفة هو عین الایمان وهو المراد فی قوله تعالیٰ انما یخشی الله من عباده العلماء فالمراد بالعلماء الذین رسخت المعرفة والعلم فی قلوبهم حتی اورثتها الخشیة والمهابة وهؤلاء هم العلماء حقا عند الله عز وجل وهؤلاء هم ورثة الانبیاء جعلنا الله تعالیٰ منهم آمین (ف) والفرق بین العلم والمعرفة عند کثیر ان العلم هو الادراک الکلی والمعرفة الادراک الجزئی (ت)

قوله بما کسبت قلوبکم ای بما عزمت علیه قلوبکم قال العلامة السیوطی فی التوشیح قبل الآیة وان وردت فی الایمان بالفتح فالاستدلال ههنا فی الایمان بالکسر ظاهر للاشتراک فی المعنی اذ مدار الحقیقة فیهما علی عمل القلب وقد قال زید بن اسلم فی تفسیر الآیة هو کقول الرجل ان فعلت کذا فانا کافر لا یؤاخذه الله بذلک حتی یعقد به قلبه فظهرت المناسبة۔ انتهی قوله امرهم من الاعمال بما یطیقون قال النووی معناه بما یطیقون الدوام علیه وقال لهم صلی الله علیه وسلم هذا لئلا یتجاوزوا طاقتهم فیعجزون وخیر العمل ما دام وان قل واذا تحملوا ما لا یطیقون الدوام علیه ترکوه او بعضه بعد ذلک وصاروا فی صورة ناقض العهد والراجع عادة واللائق بطالب الآخرة الترقی فان لم یکن فالبقاء علی حاله ولانه اذا اعتاد من الطاعة ما یمکنه الدوام علیه دخل فیها

بانشراح واستلذاذ لها ونشاط ولا يلحقه ملل ولا سآمة والاحاديث بنحو هذه الكثيرة في الصحيح مشهورة قوله
لسنا كهيئتك يعنون لسنا مثلك واراد وا بهذا طلب الاذن في الزيادة على العبادة والرغبة في الخير يقولون انت
مغفور لك لا تحتاج الى عمل ومع هذا انت دائب في الاعمال فكيف وذنوبنا كثيرة فرد عليهم النبي صلى الله عليه وسلم
وقال كلاما معناه انا اولى بالعمل منكم لاني اعلمكم بالله واخشاكم له انتهى كلام النووي رح۔

قوله ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر (فان قلت) النبي صلى الله عليه معصوم عن الكبائر
والصغائر فما ذنبه الذي غفر له (قلت) المراد منه ترك الاولى والافضل بالعدول الى الفاضل فهو ذنب لجلالة
قدر الانبياء عليهم الصلاة والسلام كذا في عمدة القاري ص ۱۹۵/۱۷ وقال شيخنا السيد الانور المراد بالذنب ما لا يليق
بشأنه الرفيع كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين فالذنب محمول على معناه اللغوي وليس المراد به المعصية
حتى يجري فيه الكلام ان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر ايضا وكل الانبياء الكرام مغفور لهم
قطعا ويقينا وانما المختص بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم انما هو اعلان المغفرة في الدنيا لانه قدّر
له صلى الله عليه وسلم القيام في مقام الشفاعة وهو المقام المحمود فاعلن بذلك في الدنيا لئلا يتذكر
ذنبه يوم القيامة ولعنتذر عن الشفاعة كما يعتذر سائر الرسل ويذكروا ذنوبهم ولذا يقول الانبياء
الكرام يوم القيامة اذهبوا الى محمد صلى الله عليه وسلم فقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما
تأخر راجع تفسير القرطبي ص ۳۰۸/۱ تحت تفسير قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين

قوله فيغضب حتى يعرف الغضب في وجهه ومنشأ الغضب طلب التشدد في العمل في مقابل الترفيه
والتيسير الناشئ من كمال الشفقة وفرط العطوفة فان الشدة في العمل تورث السآمة والملال فيكون سببا
لانقطاع العمل وموجبا لانقطاع الثواب ۔ قوله ان اتقاكم واعلمكم بالله انا اي انا الجامع بين كمال العلم
والعمل فلا آمركم الا بما يليق بصلاحكم وفلاحكم وبناسب حالكم ويليق بشأن العبودية وكمالكم فلو كان
التقوى والمعرفة بالله موجبا للمشاق الاعمال لكنت اولى ولا شك ان الله غفر لي ما تقدم وما تأخر
ولكن ليس مقتضى وعد هذه المغفرة لي ترك الاحتياط والتقليل في العمل والطاعة بل مقتضاه زيادة العمل
ونهاية الاحتياط وغاية السعي في الطاعة ومن هذا الباب ما ورد في تبشير اهل بدر اعملوا ما شئتم
فقد غفرت لكم فهو تنبيه لهم على مراعاة الاحتياط في العمل الى آخر الحياة والله اعلم

## فائدة

اعلم ان المعرفة والتقوى هي روح العبادة فلا يمكن ان تزيد عبادة الولي على عبادة النبي من
جهة الكيفية اي من جهة الخشية والمعرفة نعم يمكن ان تزيد من جهة الكمية والمقدار كما اخرجه الترمذي

ع۱ منشأ غضب طلب تشدد در عمل است از ایشان در مقابل ترفیه صاحب حق که ناشی از فرط رحمت واطلاع
حقیقت حال وعدم تحمل مشاق وترک عمل است که باعث انقطاع ثواب وحصول ملال باشد ۔ شیخ الاسلام
۱۲ سپهری فرمود تحقق پرهیزکار تر ودانا ترین شما بخدا منم آنچه صلاح حال وضرورت کمال شماست می
فرمایم تقوی ومعرفت بالله اگر متعلق بمشاق اعمال بودے من بدان اولے بودے ولیکن تقوی عبارتست
از نگهداشتن نفس از کفر ومعاصی است واز ماسوی الله واین از جمله تروک است ومعرفت بالله صفت
دل وفعل اوست شیخ الاسلام ص ج ۱۔

فی باب ما جاء فی الدعاء اذا انتبه من اللیل من کتاب الدعوات کان عمیر بن هانی یصلی کل یوم الف سجدة ویسبح مائة الف تسبیحة ص ١٧٢ ج ٢

# باب من کرہ ان یعود فی الکفر کما یکرہ ان یلقی فی النار من الایمان

یعنی ان کراهة العود فی الکفر ککراهة الالقاء فی النار شعبة من الایمان کما قال تعالیٰ شانه ولکن الله حبب الیکم الایمان وزینه فی قلوبکم وکرہ الیکم الکفر والفسوق والعصیان والی هذہ الکراهة اشار النبی صلی الله علیه وسلم بقوله وذالك صریح الایمان وحاصله ان کراهة الکفر والتنفر منه شعبة من الایمان ومثل هذہ الکراهة من لوازم الایمان ومن علائم حلاوة الایمان فان هذہ الکراهة ناشئة من الایمان فلا بد ان تکون من الایمان قلت ویدخل فی ذلك السرور بالحسنة والاغتمام بالسیئة لحدیث جابر بن سمرة عن عمر بن الخطاب رضی فی سنن ابی داؤد ومن سرته حسنته وساءته سیئته فهو مؤمن - ولم یذکرہ العینی فی عداد شعب الایمان ولعله عندہ داخل فی حلاوة الایمان وطعم الاسلام او فی الحب فی الله والبغض فی الله والله اعلم. ولما قدم المصنف رحمه الله تعالیٰ حلاوة الایمان وذکر ما یتعلق بها نقل سؤال الصحابة ان یعملوا باکثر واکثر وذلك لوجد انهم حلاوة الایمان ولذته اردفه بما لا یوجد حلاوة الایمان بدونه وهو کراهة العود فی الکفر مثل کراهة الالقاء فی النار کما یظهر من الحدیث انه یجد حلاوة الایمان من یکرہ العود فی الکفر الخ ومن لا فلا والله اعلم ١٢ -

وقال شیخنا السید الانور - لعل البخاری اراد بهذا الباب الرد علی من ظن ان الاجتناب عن الکفر وکراهیته انما یکون بعد تمام الایمان فهو من قبیل باب المفسدات فی الفقه فانه یکون بعد باب صفة الصلاة فکذلك کراهیة الکفر ینبغی ان لا یکون شعبة من الایمان بل ینبغی ان یکون بعدہ فاشار المصنف بهذا الباب انه مع کونه بعد الایمان یصح ان یعد شعبة من الایمان -

# باب تفاضل اهل الایمان فی الاعمال

ای هذا باب فی بیان تفاضل اهل الایمان وتفاوت درجاتهم واختلاف مراتبهم بسبب تفاوت الاعمال فکلمة فی للتعلیل والمقصود منه الرد علی المرجئة والمعتزلة اما علی المرجئة فحیث دل الحدیث علی دخول طائفة من عصاة المؤمنین فی النار ومذهبهم انه لا یضر مع الایمان معصیة فلا یدخل العاصی فی النار وقد ثبت بالحدیثین کون الاعمال الصالحة مطلوبة فی الدین وترکها مضرا فیه واما علی المعتزلة فحیث یدل علی عدم وجوب تخلید العاصی فی النار واما ثبوت دخول الاعمال فی الایمان وثبوت زیادة الایمان ونقصانه فهو علاوة علی ذلك. اعلم ان المصنف اخرج تحت هذہ الترجمة حدیث ابی سعید الخدری وفیه اخرجوا من النار من کان فی قلبه مثقال حبة من خردل من ایمان فاستشکلت مناسبة الحدیث بالترجمة فان الترجمة فی بیان التفاضل بحسب الاعمال والحدیث یدل علی التفاضل فی نفس الایمان نعم لو کانت الترجمة باب تفاضل اهل الایمان فی الایمان لکان هذا الحدیث مناسبا له ثم انه سیأتی فی کلام المصنف بعد ابواب ترجمة اخری وهی باب زیادة الایمان ونقصانه والمراد به بیان الزیادة فی نفس الایمان والنقصان فیه لکن اخرج تحتها حدیث انس یخرج من النار من قال لا اله الا الله وفی قلبه وزن شعیرة من خیر والظاهر

تعيين

ان المراد بالخير هو العمل الزائد على نفس الايمان كما قال تعالى اوكسبت في ايمانها خيرا وقال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فكان المناسب ان يذكر حديث انس في الباب الاول اى في باب تفاضل اهل الايمان في الاعمال لاشتماله على ذكر الخير المراد منه العمل الزائد على مجرد الايمان وكان المناسب لحديث ابي سعيد الخدري الذي اورده في باب التفاضل ان يذكر في الباب الآتي اى في باب زيادة الايمان ونقصانه مع ان المصنف عكس الامر حيث اخرج حديث ابي سعيد في باب التفاضل مع انه كان مناسبا لباب زيادة الايمان ونقصانه واخرج حديث انس في الباب الثاني مع انه كان مناسبا للباب الاول فما الوجه في ذلك فقال الحافظ العسقلاني ان الحديثين لما كانا صالحين لكلا الامرين - لاثبات الزيادة والنقصان في الايمان ولاثبات التفاضل بين اهل الايمان بحسب الاعمال ترجم بكل من الاحتمالين وخص حديث ابي سعيد بالاعمال لان سياقه ليس فيه تفاوت بين الموزونات بخلاف حديث انس ففيه التفاوت بالايمان القائم بالقلب من وزن الشعيرة والبرة والذرة كذا في الفتح ص۹۵/ج۱ وحاصله ان سياق حديث انس مشتمل على ذكر مراتب الايمان ببيان التفاوت فيها وسياق حديث ابي سعيد الخدري خال عن ذلك فلذلك خص البخاري حديث انس بباب الزيادة والنقصان في الايمان وخص حديث ابي سعيد بباب التفاضل في الاعمال وفيه ان مسلما ساق حديث ابي سعيد الخدري مفصلا وسياقه المفصل مشتمل على بيان مراتب الايمان وان قيل انه ليس في طريق المصنف قلنا ليس في طريق المصنف ذكر الاعمال ايضا فلذلك قال شيخنا السيد الانور نور الله وجهه يوم القيامة ونضر آمين الوجه في ذلك عندي ان كلا من هذين الحديثين حديث ابي سعيد وحديث انس اخرجه مسلم في صحيحه مفصلا

## اما حديث ابي سعيد رضي الله عنه

فقد اخرجه مسلم في صحيحه في ص۱۰۱/ج۱ وورد فيه ذكر الاعمال مفصلا ولفظه هكذا - يقولون ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون فيقال لهم اخرجوا من عرفتم الخ فهذا ذكر الاخراج من النار بسبب اعمال الجوارح ثم ذكر بعده الاخراج من النار بسبب اعمال القلب ثم بسبب مراتب الايمان وفي آخره ذكر الاخراج بسبب ذرة من الايمان وهؤلاء يخرجهم ارحم الراحمين برحمته - فقد اشتمل هذا الحديث المفصل على ذكر الاعمال وليس فيه ذكر نفس الايمان وكلمة التوحيد.

## واما حديث انس رضي الله عنه

فقد اخرجه ايضا مسلم في صحيحه مفصلا في ص۱۱۰/ج۱ وليس فيه ذكر الاعمال اصلا وانما فيه ذكر الايمان ومراتبه على عكس حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه

## واذا تمهد هذا

فنقول انما خص البخاري حديث ابي سعيد بالذكر في باب التفاضل في الاعمال لاشتماله على ذكر الاعمال في صدره واشار بايراد التعليق بعده الى ان المراد بالايمان المذكور في حديث ابي سعيد انما هو العمل وخص حديث انس بالذكر في باب زيادة الايمان ونقصانه لانه مشتمل على ذكر الايمان ومراتبه وليس

فیہ ذکر الاعمال اصلا ولکن لما ورد هذا الحدیث بلفظ الخیر اورد بعده التعلیق تفسیرا وشرحا له واشار بایراد هذا التعلیق بعده الی ان المراد بالخیر فی هذا الحدیث هو الایمان علی عکس حدیث ابی سعید الخدری وبهذا ظهرت مناسبة کل حدیث ببابه وترجمته - ولا یخفی علی اهل العلم ان من عادة البخاری انه یخرج حدیثا تحت ترجمة نظرا الی ما ورد فی بعض طرق هذا الحدیث نبناء علی عادته - فعل ههنا هکذا حیث اخرج حدیث ابی سعید فی باب التفاضل فی الاعمال نظرا الی ما اخرجه مسلم فی صحیحه مفصلا وفیه ذکر الاعمال فی صدارة - واخرج حدیث انس فی باب زیادة الایمان ونقصانه اذ لیس فی طریق من طرق حدیث انس ذکر الاعمال اصلا بل فیه ذکر مراتب الایمان فقط فوضع علی کل حدیث ترجمة تناسب طریقته المفصلة -

## بقی ههنا شیٔ

وهو انه جعل المصنف فی الباب الاول لفظ الایمان مفسَّرا (بالفتح) والخیر مفسِّرا له (بالکسر) وفی الباب الثانی جعل الخیر مفسَّرا (بالفتح) والایمان مفسِّرا (بالکسر) علی عکس الاول فهو من مدارک الامام الهمام وعلومه العمیقة الدقیقة لم تصل الیه افهامنا -

## ثم ان هذا کله

اذا کان حدیث ابی سعید وحدیث انس حدیثین مختلفین کما هو قاعدة المحدثین فان الحدیث یتعدد عندهم بتعدد الصحابی واما اذا کان الحدیثان بالنظر الی المعنی واحدا فلعل الوجه فی التغایر فی الترجمتین ان الحدیثین وردا بالفاظ مختلفة فوضع علی کل لفظ ترجمة ما یناسبه کما فعل فی قوله صلی الله علیه وسلم اذا امّن الامام فامنوا وفی روایة جاء بلفظ اذا امّن القاری فامنوا فالحدیث واحد لکن اخرجه باللفظ الاول فی کتاب الصلاة لان لفظ الامام یناسبها واخرجه باللفظ الثانی فی کتاب الدعوات فان القراءة لا تختص بالصلاة - قوله مثقال حبة من خردل من ایمان قال النووی قال العلماء المراد بحبة الخردل زیادة علی اصل التوحید وقد جاء فی الصحیح بیان ذلک ففی روایة اخرجوا من قال لا اله الا الله وعمل من الخیر ما یزن کذا ثم بعد هذا یخرج منها من لم یعمل خیرا قط غیر التوحید کما جاء مصرحا به فی الصحیح (فان قیل) کیف یعلمون ما کان فی قلوبهم فی الدنیا من الایمان ومقداره قلنا یجعل الله سبحانه وتعالی لهم علامات یعرفون ذلک بها کما یعلمون کونهم من اهل التوحید بآثار السجود[1] والله اعلم کذا فی شرح النووی

قوله فیلقون بفتح القاف فی نهر الحیا بفتح الحاء والقصر المطر او الحیاة ای او نهر الحیاة ونهر الحیاة هو النهر الذی یحیا بمائه من انغمس فیه کما تنبت الحبة فی جانب السیل التشبیه من حیث الاسراع فان الحبة علی شط مجری السیل تنبت فی یوم ولیلة وهی اسرع نابتة نباتا الم تر انها تخرج صفراء الاصفر احسن

---

[1] اشارت بغایت قلت است کہ ہر مجرد قدر ممیز از کفر نہ اند نباشد و بشارت است کسانے را کہ جز توحید وتصدیق - عملے ندارند - بلکہ نطق بایمان ہم بعدم فرصت وقت میسر نگشتہ چنانچہ غزالی استنباط کردہ الخ

شیخ الاسلام صاحب ۱۲

الوان الريحان ولهذا ايسر الناظرين ملتوية اى منعطفة منثنية وذلك ايضا يزيد الريحان حسنا يعنى اهتزازه وتمايله اى الذى فى قلبه مثقال حبة من الايمان يخرج من ذلك الماء نضرا حسنا متبخترا كخروج هذه الريحانة من جانب السيل صفراء متمايلة (ك)

# ومطابقة الحديث

للترجمة ظاهرة واراد بايراده الرد على المرجئة لما فيه من بيان ضرر المعاصى مع الايمان وعلى المعتزلة فى قولهم ان المعاصى موجبة للخلود كذا فى الفتح والعمدة حيث دل الحديث على اخراج هؤلاء العصاة من النار وان اصحاب الكبائر من الموحدين لا يخلدون فى النار قوله عرض على عمر بن الخطاب هذا الحديث انما يدل على فضل عمر على الذين عرضوا على النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا الوقت فقط وليس فيه ذكر بقية الخلفاء ولا يخفى ان المعروضين انما كانوا جماعة قليلة اوكثيرة وليس فيه نص ان ابابكر الصديق ايضا كان فيهم فلا يعارض النصوص الدالة على افضلية ابى بكر رضى الله عنه وان سلمنا ان الحديث يدل على افضلية عمر مطلقا فنقول انما يدل على افضلية عمر باعتبار ظهور الاسلام واتساع دائرته وانتشاره فى العالم وفتوحاته وتوسيع مملكة الاسلام فقط وليس فيه دلالة على افضلية عمر على الاطلاق ثم ان فضل عمر هذا انما كان بناءه على اساس ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنهما - قوله الدين مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة من جهة تاويل القميص بالدين وذكر فيه انهم متفاضلون فى لبسها فدل على انهم متفاضلون فى الايمان (ع) بحسب الاعمال وان الاعمال من الايمان وان الايمان والدين واحد وفى هذا الحديث التشبيه البليغ وهو تشبيه الدين بالقميص لانه يستر عورة الانسان وكذلك الدين يستره من النار وان الدين لباس التقوى وهو خير لباس واما جره فالمراد به بقاء آثاره الجميلة وانمحاء آثار الكفر والجاهلية

# بيان الفرق بين الحديثين حديث ابى سعيد الخدرى وحديث انس رض

ورد لفظ الخير فى الحديثين كليهما واتفقوا على ان المراد بالخير فى الحديثين شئ زائد على نفس الايمان لقوله تعالى اوكسبت فى ايمانها خيرا وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والظاهر من كلام الشارحين ان المراد بالخير الزائد على نفس الايمان مطلق الاعمال الصالحة سواء كانت اعمال الجوارح او اعمال القلب وقال شيخنا السيد الانور نور الله وجهه يوم القيامة الظاهر عندى ان المراد بالخير فى حديث ابى سعيد الخدرى انما هى اعمال القلب فقط كالاخلاص وحسن النية والذكر الخفى والشفقة على المساكين ونحو ذلك لانه قد ورد فى رواية اخرجوا من قال لا اله الا الله وعمل من الخير ماىزن كذا ثم بعد هذا يخرج من النار من لم يعمل خيرا قط غير التوحيد لانه ورد فيه ذكر الخير بعد ذكر اعمال الجوارح من الصوم والصلوة والحج فان الشافعين يخرجون اولا من النار من كان عنده عمل من اعمال الجوارح كالصوم والصلوة فاذا لم يبق فيها من هؤلاء من احد فيقول لهم ارجعوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال دينار من خير فاخرجوه الحديث فهذا ظاهر فى ان المراد بالخير غير اعمال الجوارح اذن لهم فى المرة الاولى باخراج من عنده خير من اعمال القلب وليس عنده خير من اعمال الجوارح فظهر ان المراد بالخير فى حديث ابى سعيد انما هى

اعمال القلب فقط ويشهد له ما ورد فی حدیث ابی سعید بعد اخراج من عنده عمل من صلاة وصوم ثم یقولون ربنا ما بقی فیها احد ممن امرتنا به فیقول ارجعوا فمن وجدتم فی قلبه مثقال دینار من خیر فاخرجوه ثم من فی قلبه نصف دینار من خیر ثم من فی قلبه مثقال ذرة من خیر فتکرر لفظ من فی قلبه فی الحدیث ثلاث مرات فدل ان المراد بالخیر هو عمل القلب فقط دون عمل الجوارح وایضا قد دلت الاحادیث ان الله تعالیٰ یأذن للشافعین فی الشفاعة لمن عنده شئ زائد علی مجرد التصدیق واما من لیس عنده الا مجرد التصدیق فیتفرد ارحم الراحمین باخراجه من النار واما المراد بالخیر فی حدیث انس رض فانما هو نور الایمان وانفساحه فی الصدر سوی العمل القلبی اذ لا ذکر للاعمال فی حدیث انس اصلا بل ورد فیه ذکر مراتب الخیر مع ذکر لا اله الا الله فهذه قرینة علی ان المراد بالخیر فی حدیث انس ما هو من لواحق کلمة التوحید وانوارها وآثارها کالنماء والضیاء مثلا ولانه قد ورد فی بعض طرق حدیث انس رض لفظ مثقال حبة برة او شعیرة من ایمان فهذا دلیل علی ان المراد بالخیر هی المراتب الناشئة من نفس الایمان وفی اصله فلا بد ان یکون هذا الخیر من لواحق نفس الایمان وآثاره لا من اعمال القلب فظهر ان التفاوت المذکور فی حدیث ابی سعید راجع الی تفاوت اعمال القلب فقط والتفاوت المذکور فی حدیث انس راجع الی مراتب نفس الایمان واصل التصدیق وانوار کلمة التوحید وآثارها۔

## وخلاصة الکلام

ان المراد بالخیر فی کلا الحدیثین هو الشئ الزائد علی نفس الایمان الا انه من اعمال القلب فی حدیث ابی سعید الخدری رض ومن لواحق نفس الایمان وآثاره فی حدیث انس رض ولیس من اعمال القلب بل دون اعمال القلب کما ان اعمال القلب دون اعمال الجوارح

## مراتب الخروج من النار

قال القاضی عیاض دلت الاخبار والآثار علی انه تعالیٰ یأذن لمن عنده شئ زائد من العمل علی مجرد الایمان ویجعل للشافعین من الملائکة والنبیین دلیلا وعلامة، علیه ویتفرد ارحم الراحمین بالرحمة علی قوم لم یعملوا خیرا قط فیخرج برحمته من لیس عنده الا مجرد الایمان انتهی ملخصا۔ کذا فی شرح النووی علی مسلم ص۱۰۳ ج۱۔ فیخرج اولا من النار من عنده شئ من اعمال الجوارح ثم یخرج ثانیا من عنده شئ من اعمال القلب ثم یخرج ثالثا من عنده شئ من انوار الایمان وآثاره ثم یخرج اخیرا وآخرا بقبضة ارحم الراحمین من لیس عنده عمل عمله ولا خیر قدمه

## مَنْ اَهلُ هٰذه المرتبة

اَشْکَلَ علی اهل العلم تعیین اهل هذه المرتبة فمَنْ هؤلاء الذین خفی ایمانهم علی الملائکة والنبیین فالشیخ الاکبر صاحب الفتوحات لما رأی ان هؤلاء عندهم التوحید ولیست عندهم شهادة النبوة والرسالة ذهب الی انهم اهل الفترة الذین لم یدرکوا زمان النبوة وعهد الرسالة فنجا ثم تدارک علی

التوحيد فقط وقال شيخنا السيد الانور لبس الامر عندي كما قاله الشيخ الاكبر بل هم الذين عندهم التوحيد والرسالة كلاهما وانما اكتفى بذكر التوحيد لان تلك الكلمة صارت شعارا للاسلام وعنوانا له فهي متضمنة للشهادة بالرسالة واستغنى عن ذكرها صراحة واما اهل الفترة فقد ورد في الحديث الصحيح انهم يمتحنون يوم القيامة يومرون بان يلقوا انفسهم في النار فمن اطاع فقد نجى ومن ابى فقد هلك وقال استاذنا وشيخنا القدوة الناسك سيدي ومولاي الشيخ خليل احمد قدس الله سره - مصداق هذه المرتبة عندي هم سكان البراري وشواهق الجبال الذي لا يعرفون من الاسلام الا لفظ الاسلام ولا لفظ انهم مسلمون - اي لا يعرفون صلاة ولا صوما ولا زكوة ولا حجا وحتى لم يتلفظوا في مدة حياتهم كلمة الاسلام وانما كانوا يعلمون بقلوبهم انا قوم مسلمون فهولاء يخرجهم ارحم الراحمين برحمته وفضله لان هؤلاء لشدة جهلهم وعدم تلفظهم كلمة الاسلام ولو مرة في حياتهم خفي ايمانهم على الملائكة فانهم لو تلفظوا كلمة التوحيد مرة واحدة في حياتهم لكان لها نور وكان دليلا للملائكة على ايمانهم واسلامهم والله اعلم - ولقد اخطأ من زعم انهم هم الذين عندهم القول والاقرار فقط اي مع ذهول عن التصديق في الباطن، اذ لا عبرة في الشرع للقول الظاهري بدون التصديق الباطني -

## والجواب

عن استدلال المصنف رحمه الله تعالى من جهة السادة المتكلمين ان الحديثين انما يدلان على زيادة الخير ونقصانه وقد علم ان المراد بالخير هو الشيئ الزائد على مجرد الايمان ونحن لا ننكر زيادة الامور الزائدة على اصل الايمان ونقصانها ولا كلام فيه وانما الكلام في الايمان الذي هو مدار النجاة الابدية والسعادة السرمدية وملاك الاخوة الايمانية السارية في آحاد المؤمنين كسراية الحقيقة الانسانية في افراد الانسان على السواء من غير زيادة ونقصان -

## باب الحياء من الايمان

اي في بيان ان الحياء اي الندامة والخجالة التي تعرض من خوف ظهور العيب[1] المعصية شعبة من الايمان فالحياء خوف يمنع المكلف من ارتكاب الامر الذي هو عيب عند الله وعند رسوله وهو ارتكاب المعصية والتقصير في حق الطاعة والمقصود ان الحياء شعبة مرغوبة يدور عليها خصال الخير وانه مصاحب لكل خير والحياء درجات ومراتب والحياء الكامل ان تحفظ الرأس وما وعى والبطن وما حوى وان تذكر الموت والبلى وتدع زينة الدنيا لكرامة الآخرة كما ورد في حديث الترمذي لما ذكر في الباب السابق تفاضل اهل الايمان بحسب الاعمال ذكر في هذا الباب تفاضل اهل الايمان بحسب الاخلاق فان الحياء مثل الامانة خلق من الاخلاق الجميلة والناس فيه متفاضلون فبعضهم اشد حياء من البعض ونعم ما قال بعض السلف خف الله على قدر قدرته عليك واستحي منه على قدر قربه منك - والحياء يمنع صاحبه عن ارتكاب المعاصي كما يمنع الايمان فسمي ايمانا مجازا من باب تسمية الشئ باسم ما يقوم مقامه وهذا كله اذا كانت

---

[1] اي شرمندگی که عارض می شود آدمی را از ظهور عیب وخوف معصیت از جملہ ایمان است مراد از حیا که از جملہ اخلاق طبیعی است اثر آنست - تیسیر القاری ص ۲۳/۱ج

لفظة من فی قوله من الایمان بتعیضیة او بیانیة واما اذا کانت من ابتدائیة فیکون المعنی الحیاء ینشأ من الایمان وان الحیاء من آثار الایمان وثمراته فیکون اوفق لغرض المتکلمین۔

## باب قوله تعالیٰ فان تابوا واقاموا الصلوٰة وآتوا الزکوٰة الآیة

ای باب فی تفسیر هذه الآیة وغرض البخاری بهذه الترجمة بیان ان هذه الاعمال المذکورة فی هذه الآیة کالتوبة والصلاة والزکوٰة من الایمان فکما لا نجاة فی الآخرة الا باتیان هذه الاعمال کذلک لا عصمة للدم والمال فی الدنیا مالم یقیم الصلاة ویؤت الزکوٰة واستدل المصنف بالآیة والحدیث علی ان اقامة الصلاة وایتاء الزکوٰة من الایمان کالتوبة من الکفر لان هذه الآیة تدل علی ان الاعمال المذکورة فیها معتبرة فی الایمان بحیث یتفرع حکم عدم التعرض علی وجودها فباقتضاء المفهوم یکون فیها دلالة علی ان تارک هذه الاعمال یوخذ ولیؤاخذ ویتعرض لعرضه وماله ودمه وقصد المؤلف الرد علی المرجئة فی قولهم ان الایمان غیر محتاج الی الاعمال مع التنبیه البلیغ علی ان الاعمال من الایمان وانه قول وعمل کما هو مذهبه ومذهب جماعة من السلف وبالجملة هذا الباب مشتمل علی ذکر ثلاث شعب من الایمان التوبة۔ والصلاة والزکوٰة۔ قوله امرت ان اقاتل الناس الحدیث۔ فیه فوائد منها وجوب قتال الکفار اذا طاقه المسلمون حتی یسلموا او یبذلوا الجزیة۔ ومنها ان قتال تارکی الصلاة والزکاة واجب وهو ظاهر اذا کانوا طائفة ممتنعة واما اذا کان الممتنع عن الصلاة شخصا واحدا فاختلفوا فیه فذهب مالک والشافعی الی ان تارک الصلاة عمدا۔ یقتل حدا لا کفرا وحکمه حکم المقتول حدا کالزانی المحصن فیغسل ویکفن ویصلی علیه ویدفن فی مقابر المسلمین وعند احمد یقتل کفرا وحکمه حکم المرتد بین فلا یورث ولا یغسل ولا یصلی ولا یدفن فی مقابر المسلمین وعند الامام ابی حنیفة یحبس فی السجن ولا یقتل۔ بل یعزر ویضرب حتی یخرج الدم من جسده۔ حتی یتوب واحتج الجمهور بهذا الحدیث علی جواز القتل والجواب انه فرق بین القتل والقتال والقتال انما یتصور مع الطائفة الممتنعة عن هذه الواجبات واما قتل الواحد الممتنع عن هذه الواجبات فلا دلالة علیه فی الحدیث الاتری انه لا یقتل الممتنع الواحد عن الزکوٰة والصوم والحج فکذا تارک الصلاة نعم اذا اجتمع اهل بلدة او قریة علی ترک صلاة او اذان وختان او صوم او حج یجب علی الامام مقاتلتهم کما صرح به امامنا محمد بن الحسن الشیبانیؒ وعلیه الجمهور۔ قوله ویقیموا الصلاة ویؤتوا الزکوٰة۔ اعلم ان مناظرة عمرؓ مع ابی بکرؓ فی شأن قتال مانعی الزکوٰة وقول ابی بکرؓ والله لاقاتلن من فرق بین الصلاة والزکوٰة یدل علی انه خفی علیهما حدیث ابن عمر هذا فانه قد ورد فیه التصریح بالزکوٰة ایضا کما خفی علیهم حدیث جزیة المجوس وشأن الطاعون لانه لو استحضره لم ینقل ابوبکرؓ الی القیاس والاستدلال بعموم قوله الا بحق الاسلام ولم ینکر عمرؓ علی ابی بکر رضی الله عنهما۔ ثم ان الحدیث المذکور لم ینفرد به ابن عمرؓ بل رواه ابوهریرة رضی الله عنه ایضا بزیادة الصلاة والزکوٰة فیه کما سیأتی فی موضعه والسنة قد تخفی علی الاکابر ویطلع علیها آحادهم کذا فی عمدة القاری ملخصا ص۱۸۲ج۱۔ وایضا لا یلزم من کون الحدیث عند ابن عمرؓ ان یکون استحضره فی تلک الحالة ولو کان مستحضرا فقد کان یحتمل ان لا یکون حضر المناظرة المذکورة

ولا يمتنع ان يكون ذكره لما بعد - ولم يستدل ابو بكر في قتال مانعي الزكوة بالقياس فقط بل اخذه ايضا من قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه الا بحق الاسلام كذا في فتح الباري صـ ۷۵ ج ۱

(وخلاصة الكلام) ان هذا الحديث مبين ومقيد لما جاء من الاحاديث المطلقة مثل قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله عصم مني دمه وماله الا بحقه وحسابهم على الله راجع عمدة القاري صـ ۲۱۳ ج ۱ قوله الا بحق الاسلام قال النووي معناه ان صدر منه شئ يقتضي حكم الاسلام مؤاخذتهم به من قصاص او حد او غرامة متلف ونحو ذلك استوفيناه والا فهم معصومون اهـ - وقال شيخ الاسلام استثناء مفرغ تتضمن عصم معنى النفي اي لا يهدر الله دماءهم واموالهم بعد عصمتها بالاسلام بسبب من الاسباب الا بحق من حقوق الاسلام كقتل نفس وترك صلاة واضافة حق الاسلام بمعنى اللام او في او من (ت)

وقوله صلى الله عليه وسلم وحسابهم على الله معناه ان امور سرائرهم الى الله واما نحن فنحكم بالظاهر فنعاملهم بمقتضى ظاهر اقوالهم وافعالهم - كذا في شرح النووي -

## فائدة

## في بيان الفرق بين الحد والتعزير

الفرق بينهما ان الحد امر متعين وانه من حقوق الله عز وجل لا يجوز للقاضي عفوه واسقاطه بخلاف التعزير فانه مفوض الى رأي القاضي وليس له حد متعين افاده السيد الانور

## باب من قال ان الايمان هو العمل

المراد بالعمل ما يشمل القول وعمل القلب وغيره فيطابقه ما اورده من الآيات والاحاديث (ت) مقصود البخاري بهذا الباب الرد على المرجئة في قولهم ان الايمان قول بلا عمل فعقد هذا الباب لبيان ان الايمان هو العمل ردا عليهم وبين شدة الارتباط بين الايمان والعمل - من حيث ان الايمان كما يطلق ويراد به العمل كذلك يطلق العمل ويراد به الايمان فكأن الايمان هو العمل اي مجموع عمل القلب وعمل اللسان وعمل الجوارح كأن الايمان هو العمل فقال باب من قال ان الايمان هو العمل اي هذا باب في ذكر قول من قال ان الايمان هو عين العمل او ان الايمان قسم من العمل فان الله عز وجل جعل الجنة ثمرة العمل - والايمان داخل في العمل قطعا واجماعا فدل ذلك ان الايمان قسم من العمل - والمقصود بذلك المبالغة في بيان جزئية الاعمال والرد على المرجئة في قولهم ان الايمان اعتقاد بلا عمل وليعلم ان المراد بالعمل هو المعنى الاعم سواء كان بالقلب او باللسان او بالجوارح ولا يخفى ان جعل الايمان قسما من العمل بالمعنى الاعم لا يزاحم في غرض المتكلمين فان اطلاق العمل على الايمان لا يستلزم ان يكون العمل الظاهر جزءا من اجزاء الايمان ولا نزاع في جواز اطلاق العمل على الايمان لان الايمان عمل القلب وهو التصديق ولا يبعد ان يكون هذا العمل من المصنف مؤيدا للمتكلمين في جعلهم الايمان نفس التصديق والله اعلم - ويحتمل ان يكون مراد البخاري بهذه الترجمة ان الايمان هو اصل العمل الذي يدخل به العبد الجنة وانه لا يعتبر عمل بدون الايمان فان الايمان اساس الاعمال ولذا قالوا في تفسير قوله تعالى

فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون المراد بالعمل قول لا اله الا الله ويحتمل ان يكون المراد بقوله الايمان هو العمل - ان الايمان فعل اختياري كما صرح سابقا ان الايمان معرفة وللمعرفة فعل القلب ووجهه انقصر الايمان على العمل. يعني ان الايمان مقصور على العمل فثبت انه عمل القلب وانه فعل اختياري وليس من باب العلم المجرد والله اعلم - وقال السندي لما ورد في مواضع من كتاب الله تعالى عطف العمل على الايمان والعطف للمغايرة توهم ان الايمان لا يطلق عليه اسم العمل شرعا فوضع هذا الباب لاثبات ان اسم العمل شرعا يشمل الايمان واستدل عليه بقوله تعالى تلك الجنة الخ لان الايمان هو اعظم سبب في دخول الجنة فلا بد من شمول بما كنتم تعملون له - انتهى

# باب اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام او الخوف من القتل الخ

وجواب اذا محذوف حذف للعلم به كانه يقول اذا كان الاسلام على الانقياد الظاهر فقط او لاجل الخوف من القتل ولم يكن على الحقيقة الشرعية بحسب الباطن فمثل هذا الاسلام لا يعتد به ولا ينتفع به في الآخرة ومحصل ماذكره واستدل به ان الاسلام يطلق ويراد به الحقيقة الشرعية وهو ما توافق فيه اللسان والجنان وهو الذي يرادف الايمان الشرعي ويلازمه فمثل هذا الاسلام ينفعه عند الله عز وجل وعليه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام - ويطلق ويراد به الحقيقة اللغوية وهو مجرد الانقياد والاستسلام الظاهري بدون موافقة للباطن مع الظاهر وهو مغاير للايمان فمثل هذا الاسلام اللغوي لا ينفعه في الآخرة والمراد بالاسلام في الآية والحديث هو معناه اللغوي اي الاستسلام الظاهري ونحن لا ننكر مغايرته للايمان واما الاسلام الحقيقي الشرعي المشتمل على التصديق فهو متحد مع الايمان وهو المعتبر في الآخرة وانهما متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر قال شيخنا السيد الانور قدس الله سره قالوا هذا الباب دفع دخل مقدر وهو ان الاسلام والايمان عند البخاري واحد مع ان الآيات والاحاديث تدل على انهما متغايران وتقرير الدفع ظاهر والاظهر عندي ان المقصود منه بيان الفرق بين الاسلام المعتبر وغير المعتبر لا دفع الدخل اهـ فتبين في هذا الباب ان المعتبر المغني بلا من هذا الايمان ماهو المقصود بالباب الرد على الكرامية في قولهم ان الايمان اقرار باللسان فقط وقد قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولم يقل وكتب في السنتهم بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قال الامام النووي في هذه الآية دلالة لمذهب اهل الحق في قولهم ان الاقرار باللسان لا ينفع الا اذا اقترن به الاعتقاد بالقلب خلافا للكرامية وغلاة المرجئة في قولهم يكفي الاقرار وهذا خطأ ظاهر يرده اجماع الامة والنصوص المتظاهرة في تكفير المنافقين وهذه صفتهم مع انهم كانوا يظهرون الشهادتين - اختلف المفسرون في تفسير هذه الآية فذهب البخاري الى ان هؤلاء الاعراب كانوا منافقين يظهرون الايمان وليسوا كذلك وقيل ان هؤلاء الاعراب المذكورين في هذه الآية، وليسوا بمنافقين وانما هم مسلمون لم يستحكم الايمان في قلوبهم فادعوا لانفسهم مقاما اعلى مما وصلوا اليه فادبوا في ذلك وهذا معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما وابراهيم النخعي وقتادة واختاره ابن جرير - وقال ابن كثير والصحيح انهم قوم ادعوا لانفسهم مقام الايمان ولم يحصل لهم بعد فادبوا واعلموا ان ذلك لم يصلوا اليه بعد ولو كانوا منافقين لعنفوا وفضحوا كما ذكر المنافقين في سورة براءة وانما قيل لهؤلاء تاديبا اهـ ص ٢١٩ ج ٤ تفسير ابن كثير -

وقال الحافظ ابن تيمية رح والدليل على ان الاسلام المذكور في الآية هو اسلام يثابون وانهم ليسوا منافقين انه تعالى قال في آخر الآية وان تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من اعمالكم شيئا فدل على انهم اذا اطاعوا الله ورسوله مع هذا الاسلام آجرهم الله على الطاعة والمنافق عمله حابط في الآخرة ونفى الايمان المطلق لا يستلزم ان يكونوا منافقين كما قال تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا ومعلوم ان من ليس كذلك لا يكون منافقا من اهل الدرك الاسفل من النار وسياق الآية يدل على ان الله تعالى ذمهم لكونهم منوا باسلامهم بجهلهم وجفائهم فلو لم يكن في قلوبهم شيء من الدين لم يكونوا يعلمون الله بدينهم فان الاسلام الظاهر يعرفه كل احد ولفظ لما في قوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم ينفي به ما يقرب حصوله ويحصل غالبا كما في قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم. كذا في كتاب الايمان للحافظ ابن تيمية ملخصا ص۹۵ الى ص۹۸

قوله فاذا كان اي الاسلام على الحقيقة الشرعية اي التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مع التلفظ بالشهادتين فهو على اي فهو وارد على حسب قوله جل ذكره ان الدين عند الله الاسلام اي مقبول عند الله تعالى وهذا هو الاسلام الحقيقي واما مجرد الانقياد الظاهري فليس باسلام حقيقي۔

قوله او مسلما بسكون الواو فقط على معنى الاضراب عن جزم سعد بانه مؤمن وليس معناه انكار كون الرجل مؤمنا بل معناه النهي عن القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة لان الايمان يتعلق بالباطن وهو القلب والباطن لا يعلمه الا الله تعالى فاطلاق المسلم اولى من اطلاق المؤمن لان الاسلام معلوم بحكم الظاهر فمطابقة الحديث للترجمة انما هو باطلاق لفظ الاسلام في مقابلة الحقيقي من غير تعرض لحال الشخص والانكار على سعد انما هو على جزمه كما مر وقوله اني لا عطي الرجل بيان سبب نزول الاعطاء لا انكار لكونه مؤمنا والله اعلم۔

## باب افشاء السلام من الاسلام

اي هذا باب في بيان ان نشر السلام واذاعته من جملة شعب الاسلام وحقوقه وفي نسخة باسقاط لفظ افشاء. فالمعنى باب في بيان ان السلام من شعب الاسلام. اعلم ان المصنف تارة يقول هذا من الاسلام وتارة يقول هذا من الايمان فانما يتبع في ذلك الفاظ الحديث فان كان في الحديث لفظ الايمان قال هذا من الايمان وان كان فيه لفظ الاسلام قال هذا من الاسلام فافهم ذلك واستقم قوله قال عمار ثلاث من جمعهن فقد جمع الايمان لان الانصاف في حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد جامع للكمالات العملية وبذل السلام لمن عرف ومن لم يعرف دليل كمال التواضع وحسن الخلق والانفاق من الاقتار هو غاية الجود والكرم كما قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة

---

عله فاش وآشکاره کردن سلام بہ آشنا وبیگانہ از حقوق وشعبہاے اسلام است۔

شیخ الاسلام ص۱۴۹

فهذا الحديث مشتمل على ثلاث شعب من الايمان۔

# باب كفران العشير وكفر دون كفر

اى فى بيان كفران العشير وهو الزوج وفى بيان ان كفرا ادون من كفر اشار المصنف بهذا الباب الى ان الكفر متنوع ومتفاوت زيادة ونقصانا بمعنى ان كفرا ادون من كفر۔ والكفر المطلق هو الكفر بالله تعالى وما بعده ادون منه كما ان اخذ اموال الناس بالباطل ادون من قتل النفس بغير حق فيطلق اسم الكفر على بعض المعاصى كما يطلق اسم الايمان على الطاعات وهذا الاطلاق حقيقى لا مجاز فيه لان اطلاق الكلى المشكك على جميع افراده القوى منها والضعيف حقيقى لا مجازى۔ وهذا كما ان الصحة والمرض لهما مراتب ودرجات كذالك فى الكفر والايمان درجات ومراتب وكما يمكن ان يوجد فى رجل شئ من الصحة وشئ من المرض كذلك يمكن ان يجتمع فى رجل شعبة من الايمان وشعبة من الكفر لكن المرتبة الاخيرة من الكفر لا يمكن ان تجتمع مع الايمان والحاصل ان كل معصية شعبة من الكفر يجوز اطلاق الكفر على هذه المعصية مثل ان يقال ان ترك الصلاة كفر۔ وان ترك الزكوة كفر وان ترك الجهاد كفر فهذا اطلاق صحيح ليس فيه مجاز لكن لا يستلزم هذا ان يجوز اطلاق الكافر شرعا على صاحب المعصية فان اسم الكافر شرعا مختص بالمكذب والجاحد المعاند۔ والوجه فى ذلك انه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الكفر برجل ان يسمى كافرا وان كان ما قام به كفرا كما لا يلزم من قيام جزء من اجزاء العلم به ان يسمى عالما ولا من معرفة بعض مسائل الفقه والطب ان يسمى فقيها او طبيبا وكما لا يلزم من قيام شعبة من شعب الايمان بالعبد ان يسمى مومنا وان كان ما قام به ايمانا ولما ثبت ان الكفر كلى مشكك واطلاق الكفر على المعاصى حقيقة ظهر انه لا حاجة الى التاويل فى النصوص التى ورد فيها اطلاق الكفر على المعاصى وعلى ترك الاعمال الشرعية مثل ترك الصلاة وترك الزكوة فان اهل العلم يؤولون هذه النصوص بان المراد منها هو الكفر العملى لا الاعتقادى ولكن لما ثبت ان الكفر متنوع ومتفاوت زيادة ونقصانا وان لفظ الكفر يطلق على المعاصى حقيقة لم يبق حاجة الى هذا التاويل وهكذا ينبغى ان يفهم الباب الآتى باب ظلم دون ظلم وليعلم ان قول المصنف وكفر دون كفر فى هذا الباب۔ وظلم دون ظلم فى الباب الآتى اشارة الى ما روى فى تفسير قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فقد روى الثورى عن ابن جريج عن عطاء انه قال كفر دون كفر وظلم دون ظلم وفسق دون فسق رواه ابن جرير وقال عبد الرزاق اخبرنا معمر عن ابن طاؤس عن ابيه قال سئل ابن عباس عن قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون قال هو بهم كفر وليس بكفر ينقل عن الملة وفى رواية قال ليس بالكفر الذى تذهبون اليه وفى رواية قال هو به كفر وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر وملائكته وكتبه ورسله فالحاصل ان الكفر كفران احدهما كفر ينقل عن الملة والآخر لا ينقل عن الملة وكذالك الفسق فسقان فسق ينقل عن الملة فيسمى الكافر فاسقا وفسق لا ينقل عن الملة فيسمى الفاسق من المسلمين فاسقا فقد ذكر الله ابليس فقال۔ ففسق عن امر ربه وكان ذلك الفسق منه كفرا۔ وقال تعالى واما الذين فسقوا فماواهم

النار والمراد بهم الكفار بدليل قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم به تكذبون - واما الفسق الذي لا يخرج عن الاسلام فكما قال تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون وقال تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج - فسمى الفاسق من المسلمين فاسقا - وكذلك الظلم ظلمان قد يسمى الكافر ظالما ويسمى العاصي من المسلمين ظالما فظلم ينقل عن ملة الاسلام وظلم لا ينقل وكذلك الشرك شركان شرك في التوحيد ينقل عن الملة وشرك في العمل لا ينقل عن الملة وهو الرياء قال الله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا يريد بذلك المراءاة بالاعمال الصالحة وقال النبي صلى الله عليه وسلم الطيرة شرك - ومن اراد الوقوف على تفصيل هذا المعنى فليراجع كتاب الايمان لابن تيمية من ص ۱۳۱ الى ص ۱۳۲ -

قال الحافظ ابن الملقن اردف البخاري هذا الباب بالذي قبله لينبه على ان المعاصي تنقص الايمان ولا تخرج الى الكفر الموجب للخلود في النار لانهم ظنوا انه الكفر بالله فاجابهم انه عليه الصلاة والسلام اراد كفرهن حق ازواجهن وذلك لا محالة نقص من ايمانهن لانه يزيد بشكرهن العشير وبافعال البر فظهر بهذا ان الايمان قول وعمل انتهى كلامه في مجمع البحرين -

وبهذا احصل الرد على المرجئة وعلى المعتزلة والخوارج حيث ان اطلاق الكفر على المعاصي يدل على ان المعصية تنقص الايمان وان المعاصي لا توجب الخلود في النار ولا تخرج صاحبها عن الايمان وقال القاضي ابوبكر بن العربي اراد المصنف ان يبين ان الطاعات كما تسمى ايمانا كذلك المعاصي تسمى كفرا لكن حيث يطلق عليها الكفر لا يراد به الكفر المخرج عن الملة - اھ

## وخلاصة الكلام

ان غرض البخاري بهذا الباب اثبات التشكيك في الكفر بحسب الزيادة والنقصان ليثبت التشكيك في الايمان فان التشكيك في الشئ تشكيك في ضده فاذا ثبت تنوع الكفر وتفاوته زيادة ونقصانا وان المعاصي تسمى كفرا - ثبت تفاوت مراتب الايمان بحسب الزيادة والنقصان وان الطاعات والاعمال الصالحة تسمى ايمانا فالمعاصي كالامراض المتنوعة فكما ان كل مرض يسمى مرضا لكن مرض دون مرض كذلك كل معصية تسمى كفرا لكنها كفر دون كفر فالمحدثون يبحثون عن الامراض الباطنية واغذية القلوب وادويتها واما المتكلمون فانما يبحثون عن المرض المهلك القاطع للحياة الايمانية وعن ترياق الايمان الذي لا يمكن الحياة بدونه فظهر الفرق بين المحدثين والمتكلمين - والله سبحانه وتعالى اعلم -

قوله ايكفرن بالله قال يكفرن العشير ويكفرن الاحسان مطابقة الحديث للترجمة - ان الكفر الوارد منقسم الى قسمين كفر بالله وكفر بالعشير والثاني دون الاول والاول يقال له كفر الملة والثاني يقال له كفر النعمة فكفران العشير كفر لكنه لا يخرج عن الملة وهو دون الكفر بالله تعالى وانما خص كفران العشير بالذكر من بين سائر المعاصي لان حق الزوج على الزوجة جاء في الحديث مقرونا بحق الله تعالى حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لو امرت احدا ان يسجد لاحد لامرت الزوجة ان تسجد لزوجها واشار

النبي صلے اللہ علیہ وسلم الی ان کفران حقوق العشیر مخمّر فی طینۃ النساء وطبیعتہن۔

## استدراک

قال شیخنا السید الانور رحمہ اللہ بیالی ان قولہ تعالے الاعراب اشد کفرا ونفاقا اصرح آیۃ فی بیان مراتب الکفر فلم لم یورد المصنف ھذہ الآیۃ ھہنا فلعل الوجہ فی ذلک ان المصنف انما یرید بیان المراتب التحتانیۃ للکفر لا المراتب الفوقانیۃ وفی الآیۃ ذکر المرتبۃ الفوقانیۃ وھی مرتبۃ الکفر المھلک المخرج عن الملۃ واللہ اعلم۔

## باب المعاصی من امر الجاھلیۃ ولا یکفر صاحبھا بارتکابھا الا بالشرک

ای ھذا باب فی بیان ان المعاصی کبائرھا وصغائرھا من امر الجاھلیۃ ای ناشئۃ من الجھالۃ یجوز اطلاق الکفر والجاھلیۃ علی کل معصیۃ ولکن لا ینسب صاحب المعصیۃ الی الکفر بارتکاب المعصیۃ ای باکتسابھا والاتیان بھا الا بارتکاب الشرک المخرج عن الملۃ۔ مقصود البخاری بھذا الباب وذکر الآیۃ والحدیث ان کل معصیۃ وان جاز علیھا اطلاق لفظ الجاھلیۃ ولفظ الکفر۔ ولکن لا یکفر مرتکب المعصیۃ بمجرد فعلھا ولا یخرج بذلک عن اسم الایمان والاسلام وھذا مذھب اھل السنۃ والجماعۃ خلافا للخوارج والمعتزلۃ فان الخوارج یکفرون مرتکب الکبیرۃ وعند المعتزلۃ یخرج عن الایمان ولا یدخل فی الکفر۔ وقولہ بارتکابھا احتراز عن اعتقادھا لانہ لو اعتقد حل بعض المحرمات المعلومۃ من دین الاسلام ضرورۃ کالخمر والزنا کفر بلا خلاف فالمراد بارتکابھا فعلھا واکتسابھا لا اعتقاد حلھا لانہ کفر بالضرورۃ۔ وقولہ الا بالشرک ای لا یجوز اطلاق الکافر علی مرتکب المعصیۃ الا بالشرک باللہ وبما ھو فی درجتہ من جحود النبوۃ ونحوہ وکان الشرک فی قولہ تعالی ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ کنایۃ عن مطلق الکفر واللہ اعلم

## ومحصل

ھذہ الترجمۃ ان کل معصیۃ وان جاز علیھا اطلاق الکفر لکن لا یجوز ان یقال ان مرتکب ھذہ المعصیۃ کافر بل یقال بہ کفر ولا یقال انہ کافر ولا یصح اطلاق اسم الفاعل مالم یتکرر منہ الفعل وذلک نحو قولہ تعالی وعصی آدم ربہ فغوی فانہ لا یجوز اطلاق العاصی والغاوی علی سیدنا آدم علیہ الصلوۃ والسلام ووجہ المناسبۃ بالباب السابق انہ لما قدم ان المعاصی یطلق علیھا لفظ الکفر اراد ان یبین انہ کفر لکنہ لیس بکفر یخرج عن الملۃ خلافا للخوارج الذین یکفرون بالذنوب وخلافا للمعتزلۃ الذین یقولون انہ بین ھاتین المنزلتین لا مؤمن ولا کافر قال ابن بطال غرض البخاری الرد علی من یکفر بالذنوب کالخوارج فی قولھم المذنب من المؤمنین مخلد فی النار اھ وقد نطق القرآن بتکذیبھم فی مواضع واصرح الآیات فی ذلک قولہ تعالی ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء والتفصیل فی کتب التفاسیر فان قیل لم خص اللہ الشرک لعدم المغفرۃ مع انہ لا مغفرۃ للکافر سواء کان مشرکا ام لا۔ فالجواب۔ عنہ ان المراد بالمشرک الکافر مطلقا وقیل ان الکافر لا یخلو عن الشرک وان کان مدعیا

للتوحيد والاظهار يقال ان دون بمعنى ادون وادنى ومعنى الآية ان الله لا يغفر الشرك بالله بلا التوبة ويغفر ذنبا هو ادون وادنى من الشرك بلا التوبة لمن يشاء والكفر بالله ليس بادون من الشرك بالله فان الكفر بالله اشد كفرا من الشرك بالله۔

(وان قيل) اذا كان كل معصية كفرا فلم لا يطلق الكافر عليه لان قيام مبدأ الاشتقاق يصحح اطلاق المشتق عليه قيل هذا اللبس بلازم راجع كتاب الصلاة لابن القيم وكلام الرازي في تفسير قوله وعصى آدم ربه فغوى۔ قوله فسماهم المؤمنين اي فسمى الله تعالى اهل القتال فيما بينهم مؤمنين فدال ذلك ان صاحب الكبيرة لا يخرج عن كونه مؤمنا۔

## شُبهة وجوابُها

ان القرآن الكريم اطلق لفظ الكافر على المعاصي حيث قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والجواب ان هذا الاطلاق على الجماعة لا على شخص معين وهذا كما يقال لعنة الله على الكاذبين ولا يجوز اللعن على كاذب معين۔ قوله اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار هذا اذا كان القتال في عمية او عصبية جاهلية او اغراض نفسانية من غير تحقيق حقيقة الحال واما اذا كان لاحقاق الحق والبطال الباطل فالقاتل والمقتول كلاهما في الجنة من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر واحد وقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما وان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ الى امر الله فالقتال لاصلاح الحال واجب لذا لم يوافق الاحنف ابا بكرة بل لم يزل مع على رض في سائر حروبه وانما حمل ابو بكرة الحديث على العموم سد الذرائع القتال بين المسلمين ورأى ان القتال في زمن الفتنة فتنة ولذا لم يدخل في القتال ومثل هذا كان رأى ابن عمر وابي سعيد الخدري وعمران بن حصين وغيرهم رضي الله عنهم ومعظم الصحابة والتابعين رأوا ان نصر الحق واجب ففعل كل ما ظهر له من اجتهاده وقاتلهم ومقتولهم كلهم في الجنة حيث لم يقصدوا به معصية ولا غرضا دنيويا وانما كانوا مجتهدين متأولين فمن اصاب منهم فله اجران ومن اخطأ فله اجر واحد ففقد رفع الله الحرج عن المجتهد المخطئ وضعف اجر المصيب من فضله ورحمته وجمهور اهل السنة على ان الحق كان مع على رضي الله عنه والحاصل ان قوله فالقاتل والمقتول في النار معناه انهما يستحقانه فلا يستلزم خلودهما فيها على ما زعمه المعتزلة ولا دخولها لجواز العفو ثم ان هذا اذا كان القتال بغير تاويل سائغ او لغرض دنيوي واما اذا كان عن اجتهاد وظن لاصلاح الدين فالمصيب له اجران والمخطي له اجر واحد۔

## بابُ ظلمٍ دون ظلم

اي هذا باب في بيان ان الظلم اي المعصية له مراتب مثل الكفر ودون بمعنى ادنى اي بعض الظلم ادنى من بعض او بمعنى غير اي هو انواع فكما يطلق الكفر على المعاصي كذلك يطلق الظلم ايضا على المعاصي فظهر ان الظلم انواع وان بعض انواع الظلم اي المعاصي كفر مخرج عن الملة وبعضها ليس

يكفر يخرج عن الملة ولعل الترجمة ماخوذة من قوله صلى الله عليه وسلم الظلم ظلمات يوم القيامة قال تعالى ظلمات بعضها فوق بعض ولا يبعد ان يكون اشارة الى ما ورد فى تفسير قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون كما تقدم - قال ابن بطال مقصود الباب ان تمام الايمان بالعمل وان المعاصى ينقص بها الايمان ولا تخرج صاحبها الى الكفر والناس مختلفون فيه على قدر صغر المعاصى وكبرها انتهى وبه يظهر الرد على المرجئة حيث يدل على ان المعصية تضر الايمان وعلى المعتزلة والخوارج من حيث ان المعصية لا تخرج عن الملة فكما ان كفرا يكون دون كفر فكذلك شرك يكون دون شرك فاثبت بالباب الاول ان الايمان له مراتب لان الكفر ضد الايمان وله مراتب واثبت بهذا الباب ان التوحيد له مراتب لان الشرك والظلم ضد التوحيد وله مراتب -

## بيان وجه المناسبة بين البابين

اعلم ان وجه المناسبة بين البابين ان المذكور فى الباب الاول هو ان الله تعالى سمى البغاة مؤمنين مع كونهم عصاة ولم ينف عنهم اسم الايمان ولا شك ان المعصية ظلم والظلم فى ذاته مختلف والمذكور فى هذا الباب ان الظلم متنوع ومتفاوت حيث قال ظلم دون ظلم يعنى ان انواع الظلم متغايرة بعضها اخف من بعض وهو ظاهر فى مقصود المصنف واستدل بالحديث المرفوع ووجه الدلالة منه ان الصحابة فهموا من قوله تعالى بظلم عموم انواع المعاصى ولم ينكر عليهم النبى صلى الله عليه وسلم ذلك وانما بين لهم ان المراد اعظم انواع الظلم وهو الشرك فدل على ان للظلم مراتب متفاوتة بعضها دون بعض فظهرت مناسبة الحديث بالترجمة وذهب الخطابى الى ان الصحابة حملوا الظلم فى الآية على المعاصى التى دون الشرك فانهم رأوا ان الشرك اكبر من ان يسمى بالظلم فبين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم ان الظلم عام للكفر والشرك والمعاصى لكن المراد ههنا الشرك والكفر خاصة

قوله فانزل الله عز وجل ان الشرك لظلم عظيم اعلم ان الصحابة فهموا ان الظلم فى قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على الاطلاق وظنوا انه لا يكون الامن دار هذا الامن لم يظلم نفسه بمعصية - فشق ذلك عليهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس ذلك الظن الذى وقع لكم كما ظننتم وانما المراد بالظلم - الظلم المقيد الذى لا ظلم بعده كما قال لقمان لابنه يا بنى لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فان اصل الظلم وضع الشئ فى غير موضعه ومن جعل العبادة لغير الله فهو ظالم بل اظلم الظالمين فلا يحصل الامن والاهتداء الا لمن لم يلبس ايمانه بهذا الظلم العظيم - والقرينة على ذلك سياق الآية وسياقها فانه قد تكرر ذكر الشرك فيما تقدم حيث قال ابراهيم عليه الصلاة والسلام يا قوم انى برئ من المشركين - ولا اخاف ما تشركون - وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله - وايضا ان اللبس معناه الخلط ولا بد لاختلاط شئ بشئ من اتحاد المحل والظرف اذ لا يمكن الاختلاط عند اختلاف الظرف ومعلوم ان ظرف الايمان هو القلب فلا بد ان يكون المراد بالظلم هو الشرك الاعتقادى الذى محله القلب لان الشرك العملى محله الاعضاء والجوارح لا القلب وايضا ان لفظ ظلم فى قوله بظلم نكرة والتنوين للتعظيم فيكون معناه ولم يلبسوا ايمانهم بظلم عظيم ولا يخفى ان الظلم العظيم هو الشرك كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم (فان قيل) كيف اختلاط الظلم مع الايمان فى محل واحد مع انهما متضادان

(قلنا) هذا كما قال تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ۔

# تنبيه

اختلفت الفاظ هذا الحديث ففي رواية الباب فانزل الله عز وجل ان الشرك لظلم عظيم ۔ فهذا يدل على ان هذه الآية نزلت بعد سؤالهم وقولهم اينا لم يظلم ۔ وفي رواية جرير عن الاعمش فقالوا اينا لم يلبس ايمانه بظلم فقال ليس كذلك الا تسمعون الى قول لقمان وهو يدل على ان هذه الآية كانت قد نزلت من قبل سؤالهم هذا ۔

# والجواب

ان الصحيح ان قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم قد كان نزل قبل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقبل سؤالهم المذكور ولما ظهر منهم السؤال تلاها النبي صلى الله عليه وسلم عليهم دفعا لاستبعادهم فعبر عنها الراوي بالنزول ۔ فهذا توسع في التعبير لا غير

# باب علامات المنافق

المقصود بهذا الباب بيان ان الاخلاص شعبة من الايمان فان النفاق ضد الاخلاص والنفاق لغة مخالفة الظاهر للباطن فان كان في اعتقاد الايمان فهو نفاق الكفر والا فهو نفاق العمل وتتفاوت مراتبه ۔ لما تقدم ان مراتب الكفر متفاوتة وان الظلم انواع متنوعة اتبعه بان النفاق ايضا اقسام مختلفة بعضها دون بعض لان مراتب الاخلاص متفاوتة فلابد ان يكون للنفاق ايضا مراتب مختلفة فمن لم يبلغ كمال مرتبة الاخلاص ۔ يجوز ان يقال له انه نافق باعتبار حاله ومنزلته ومنه حديث نافق حنظلة فانه يدل على ان النفاق له شعب ومراد البخاري بهذه الترجمة ان المعاصي يطلق عليها النفاق كما يطلق عليها الكفر والظلم وبعضها دون بعض وبعضها يخرج عن الملة وبعضها لا يخرج نثبت بذلك ان الاخلاص ايضا له مراتب يزيد الايمان بزيادته وينقص بنقصانه ۔ واحتج البخاري لذلك بحديث الباب فانه يدل على ان من جمع هذه الخصال كلها ۔ يكون منافقا كاملا ومن لم يجمع هذه الخصال الاربع يكون نفاقه دون نفاق الاول ويؤيده قوله كان منافقا خالصا وبهذا يحصل الرد على المرجئة والكرامية وعلى المعتزلة والخوارج حيث ان بعض المعاصي يجعله في عداد المنافقين ولا يخرجه عن عداد المؤمنين ۔ وبالجملة المقصود بهذا الباب الرد على المرجئة والكرامية والمعتزلة والخوارج في اقوالهم وقد حصل بهذا الحديث وثبت ان الايمان يزيد بالامانة والصدق والوفاء بالعهد وينقص بالخيانة والغدر والفجور لكن لا يخرج عن دائرة الايمان بالكلية ۔

ولما كانت هذه الخصال الثلاث من علامات النفاق كانت اضدادها لا محالة من علامات الايمان فيكون الصدق ۔ والوفاء بالعهد والامانة من علامات الايمان وشعبه وخصاله ۔

(فائدة) وانما اقتصر في بيان علامات النفاق على هذه الثلاث لان الايمان قول وعمل ونية فنبه بالكذب

على فساد القول وبالخيانة على فساد العمل وبالخلف على فساد النية لان خلف الوعد انما اذا عزم على عدم الوفاء واما اذا عزم على الوفاء عند الوعد ثم عرض له مانع فهذا ليس بنفاق ويؤيده ما رواه الطبراني باسناد لا باس به فی حدیث طویل من حدیث سلمان اذا وعد وهو يحدث انه يخلف - (دفائدة اخرى) الوعد يكون من جانب واحد والعهد يكون من الجانبين - قوله آية المنافق ثلاث ای علامته ولذا قيل الآية القرآن آية لانها علامة انقطاع كلام عن كلام قال النووی - اعلم ان هذا الحدیث عده جماعة من العلماء مشكلا من حيث ان هذه الخصال قد توجد فی المسلم المصدق الذی ليس فيه شك وقد اجمعت الامة على ان من كان مصدقا بقلبه ولسانه وفعل هذه الخصال لا يحكم بكفره ولا هو منافق يخلد فی النار قالوا وقد جمعت اخوة يوسف عليه السلام هذه الخصال وكذا وجد لبعض السلف والعلماء بعضها او كلها وليس فی الحدیث اشكال بل هو واضح صحيح المعنى ولله الحمد لكن اختلف العلماء فی معناه فالذی قاله المحققون والاكثرون وهو الصحيح المختار معناه ان هذه خصال نفاق وصاحبها شبيه بالمنافقين فی هذه الخصال ومتخلق باخلاقهم فان النفاق اظهار ما يبطن خلافه وهذا المعنى موجود فی صاحب هذه الخصال - ويكون نفاقه خاصا فی حق من حدثه ووعده وائتمنه وخاصمه من الناس لا انه منافق فی الاسلام يظهره ويبطن الكفر فهذا مراد النبی صلى الله عليه وسلم والله اعلم لا انه اراد نفاق الكفار الذی يخلد صاحبه فی النار وقوله صلى الله عليه وسلم كان منافقا خالصا معناه شديد الشبه بالمنافقين بسبب هذه الخصال - وقال بعض العلماء هذا فيمن كانت هذه الخصال غالبة عليه فاما من ندر فليس داخلا فيه فهذا هو المختار الذی عليه جمهور العلماء فی معنى الحدیث وقد نقل الامام ابو عيسى الترمذی واجاب هؤلاء عن قصة اخوة يوسف عليه الصلاة والسلام بان هذا لم يكن عادة لهم انما حصل منهم مرة واستغفروا وحللهم صاحب المظلمة وقال جماعة من العلماء المراد به المنافقون الذين كانوا فی زمن النبی صلى الله عليه وسلم فحدثوا بايمانهم فكذبوا واؤتمنوا فی دينهم فخانوا ووعدوا فی امر الدين ونصره فاخلفوا وفجروا فی خصوماتهم وهذا قول سعيد بن جبير وعطاء بن ابی رباح ورجع اليه الحسن بعد ان كان على خلافه وهو مروی عن ابن عمر وابن عباس رضی الله عنهم ويروى عنهما عن النبی صلى الله عليه وسلم قال القاضی عياض واليه مال كثير من ائمتنا وحكى الخطابی قولا آخر ان معناه تحذير المسلم ان يعتاد هذه الخصال التی يخاف على صاحبها ان يفضی به الى حقيقة النفاق وقال بعضهم ورد الحدیث فی رجل بعينه منافق وكان النبی صلى الله عليه وسلم لا يواجههم بصريح القول فيقول فلان منافق بل يشير اشارة كقوله صلى الله عليه وسلم ما بال اقوام يفعلون كذا والله تعالى اعلم ومراد البخاری بذكر هذا الحدیث هنا ان المعاصی تنقص الايمان كما ان الطاعة تزيده والله اعلم انتهى كلام النووی فی شرحه

## باب قيام ليلة القدر من الايمان (ای انه من خصال الايمان)

دان الايمان بد عواليه ويقتضيه لما بين علامات النفاق وقبحها رجع الى ذكر علامات الايمان وحسنها لان المقصود الاصلی هو الكلام على متعلقات الايمان وانما يذكر غيره تبعا واستطرادا فعلى هذا يكون هذا

الباب فی الحقیقة مذکور اعقیب باب السلام من الاسلام ولیلة القدر ایضا یفشی فیها السلام من الملائکة علی المؤمنین کما قال تعالی سلام هی حتی مطلع الفجر ملخص من الفتح والعمدة فاشار بهذا الباب الی ان قیام لیلة القدر والتماس لیلة القدر کله من شعب الایمان قوله ومن یقم لیلة القدر لما کان قیام لیلة القدر غیر متیقن عبر عنه بصیغة المضارع فقیل ومن یقم۔ بخلاف قیام رمضان وصیامه فانه محقق الوقوع فلذا عبر عنه بالماضی فقیل ومن قام رمضان ومن صام رمضان الحدیث قال الشیخ السید الانور انا مترددد فی معنی القیام هل هو ماخوذ من القیام فی الصلاة او من القیام من النوم فعلی الاول معنی قوله من یقم ای من احیی لیلة القدر۔ وعلی الثانی معناه من احیی لیلة القدر بالعبادة سواء کان بالصلاة او بالاذکار وکذا انا متردد فی معنی قوله تعالی قم اللیل هل المامور به هو القیام للصلاة او مطلق احیاء اللیل بالعبادة ای عبادة کانت۔ والله اعلم۔

# باب الجهاد من الایمان

ای فی بیان ان الجهاد۔ ای محاربة اعداء الله لاعلاء کلمة الله لا للقوم والوطن شعبة من الایمان واما المحاربة لاجل الدفاع عن القوم والوطن فلیس من الجهاد اصلا ومن مات ولم یغز ولم یحدث نفسه بالغزو مات علی شعبة من النفاق وقال الله تعالی انما المؤمنون الذین آمنوا بالله ورسوله ثم لم یرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم فی سبیل الله اولئک هم الصادقون۔ وقال تعالی لا یستأذنک الذین یؤمنون بالله والیوم الآخر ان یجاهدوا باموالهم وانفسهم والله علیم بالمتقین۔ انما یستأذنک الذین لا یؤمنون بالله والیوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم فی ریبهم یترددون فدلت هذه الآیات علی ان الجهاد شعبة من الایمان اعلم انه لا یتم الجهاد الا بالهجرة ولا تتم الهجرة والجهاد الا بالایمان والراجون رحمة الله هم الذین قاموا بهذه الثلاثة کما قال تعالی ان الذین آمنوا والذین هاجروا وجاهدوا فی سبیل الله اولئک یرجون رحمة الله والله غفور رحیم وحقیقة الهجرة هی المجانبة عن اعداء الله فی الله ولله وحقیقة الجهاد هی مقاتلة اعداء الله لاعلاء کلمة الله والجهاد عام شامل لجهاد العدو الظاهر مثل الکفار والمنافقین ولجهاد العدو الباطن مثل النفس والشیطان وحیث ان النفس والشیطان اشد عداوة من الکفار والمنافقین کان جهاد النفس عند علماء الباطن جهاد الاکبر واهم واعظم من جهاد الکفار لقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار ولیجدوا فیکم غلظة فمن لم یجاهد نفسه واشتغل بجهاد الکفار صار حاله مثل حال فرعون یذبح بنی اسرائیل دیگری عدو را ای سیدنا موسی علیه السلام فی البیت والحاصل ان القتال لاعداء الله ان کان لاعلاء کلمة الله فهو جهاد فی سبیل الله وشعبة من شعب الایمان واما اذا کان القتال لاجل القوم والوطن مع قطع النظر عن الاسلام فهو لا مساس له بالایمان والاسلام اصلا نعوذ بالله من فتنة القومیة والوطنیة فان القومیة والوطنیة فی هذا الزمان هی الحمیة الجاهلیة التی ذمها الله تعالی فی القرآن العظیم وهی کفر دون کفر ویدخل فی الجهاد المرابطة فی سبیل الله والثبات فی معرکة القتال فانهما ایضا شعبتان من الایمان۔ اعلم انه اورد هذا الباب بین قیام لیلة القدر وقیام رمضان وصیامه لیشیر بذلک الی ان التماس لیلة القدر یستدعی مجاهدة تامة فذکر المؤلف فضل الجهاد

لذلك استنظر اداثم عاد الى ذكر قيام رمضان وهو بالنسبة لقيام ليلة القدر عام بعد خاص ثم ذكر بعده باب الصيام لان الصيام من التروك فاخره عن القيام لانه من الافعال ولان الليل قبل النهار ولعله اشارة الى ان القيام مشروع في اول ليلة من الشهر كذا في الفتح قوله لا يخرجه الا ايمان بي او تصديق برسلي كلمة او ههنا لبيان التسوية بين الامرين اي هما سواء لا فرق بينهما سواء كان الباعث على الخروج الايمان بالله او الايمان بالرسول فان كلاً منهما مستلزم للآخر - قوله ان ارجعه بما نال من اجر فقط ان لم يغنم او اجر مع غنيمة ان غنم وان او بمعنى الواو كما رواه ابو داؤد بالواو وبغير الالف او ان ادخله الجنة ان استشهد في سبيلي اي ادخله الجنة مع السابقين بغير حساب ولا مؤاخذة - ومعنى الحديث ان الله ضمن ان الخارج للجهاد ينال خيرا بكل حال فاما ان يستشهد ويدخل الجنة بغير حساب ولا مؤاخذة واما ان يرجع باجر فقط واما باجر وغنيمة - والجنة وان كانت اجرا لكنها اجر خاص عمدة القاري ص۲۳۱ ج۱-

# باب تطوع قيام رمضان من الايمان

اي هذا باب في بيان ان تطوع قيام رمضان شعبة من شعب الايمان والمراد من القيام هو القيام بالطاعة في لياليه ولعل في زيادة لفظ التطوع اشارة الى ان النوافل ايضا من اجزاء الايمان مثل الفرائض لا كمن ذهب الى ان النوافل ليست من اجزاء الايمان والظاهر ان المراد بتطوع قيام رمضان هي التراويح قال الامام النووي حمل اصحابنا وغيرهم من العلماء قيام رمضان على صلاة التراويح والتحقيق ان يقال التراويح محصلة لفضيلة قيام رمضان ولكن لا تنحصر الفضيلة فيها ولا يختص المراد بها بل في اي وقت من الليل صلى تطوعا حصل هذا الفضل انتهى - قوله من قام رمضان ايمانا واحتسابا اي رجاء وطلبا لثواب الله عز وجل -

# باب صوم رمضان احتسابا من الايمان

اي في بيان ان صوم رمضان شعبة من الايمان - اذا كان من جهة الاحتساب وانما اكتفى بقوله ولم يقل ايمانا واحتسابا لانه لما كان حسبة لله تعالى خالصا لا يكون الا بايمان واما لانه اختصر بذكره لان العادة الاختصار في التراجم والعناوين ولما قوله من صام رمضان ايمانا فيه دليل على ان الايمان شرط لصحة الاعمال وان الايمان اسم لنفس التصديق والعمل خارج منه - وقوله ايمانا واحتسابا منصوب على المفعول له اي انما عمل على ذلك ايمانه بان الله تعالى شرع ذلك واحبه وامر به ورضيه وتصديقه بانه حق وطاعة والاحتساب هو رجاءه ثواب الله تعالى له على ذلك العمل ولا يكون هذا الا مع التصديق بوعده لان كل عمل لا بد له من مبدأ وغاية فلا يكون العمل طاعة وقربة حتى يكون مصدره عن الايمان فيكون الباعث عليه هو الايمان المحض لا العادة ولا الهوى ولا طلب

---

حاشیہ احتساب مزد و ثواب چشم داشتن از خداست عز وجل والاسم الحسبة دہی الاجر - شیخ الاسلام ص۱۰۹ ۱۵-

المحمدة والجاه وغير ذلك بل لا بد ان يكون مبدأه محض الايمان وغايته طلب ثواب الله تعالى وابتغاء مرضاته وهو الاحتساب۔

# بَابُ الدِّينُ يُسْرٌ

اى فى بيان ان دين الاسلام يسر بالنسبة الى سائر الاديان كما قال تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقال تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت وقال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال القسطلانى۔ مقصوده ان الدين يقع على الاعمال لان الذى يتصف بالعسر واليسر انما هو الاعمال دون التصديق اهـ فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولعل غرض المؤلف بهذا الباب التعريض الى تشديدات المعتزلة والخوارج ومناسبة هذا الباب بالابواب السابقة انه لما ذكر سابقا احاديث فى الترغيب فى القيام والصيام ثم الجهاد اراد ان يبين ان الاولى للعامل بذلك ان لا يجهد نفسه بحيث يعجز وينقطع بل يعمل بتلطف وتدريج ليدوم عمله ولا ينقطع ثم عاد الى سياق الاحاديث الدالة على ان الاعمال الصالحة معدودة من الايمان فقال باب الصلاة من الايمان۔ والله اعلم كذا فى الفتح وغيره وقيل فى وجه المناسبة انه لما ذكر فى الباب السابق صوم رمضان تذكر البخارى ان الله عز وجل ختم آية الصوم بقوله يريد الله بكم اليسر فقال باب الدين يسر فهذا وجه المناسبة بين البابين

قوله احب الدين الى الله الحنيفية السمحة اى الملة الابراهيمية السهلة التى بناؤها على اليسر والسهولة بخلاف الدين الموسوى ففيه آصار واغلال واحكام شاقة نزلت لشنائع اليهود وقبائحهم حتى ان توبتهم كانت بقتل النفوس وتشدد الاحبار والرهبان مشهور۔ وهذا التعليق اسنده المؤلف فى الادب المفرد واحمد بن حنبل وغيره وانما استعمله فى الترجمة لانه ليس على شرطه۔ قوله ولن يشاد الدين احد الا غلبه معناه لا يتعمق احد فى الدين ويترك الرفق۔ اى الرخصة الشرعية الا غلبه الدين وعجز ذلك المتعمق وانقطع عن عمله كله او بعضه ومعنى هذا الحديث كالابواب قبله ان الدين اسم يقع على الاعمال۔ والدين والايمان والاسلام بمعنى والمراد بالحديث الحث على ملازمة الرفق فى الاعمال۔ والرفق الاقتصار على ما يطيقه العامل ويمكنه الدوام عليه وان من شاد الدين وتعمق انقطع وغلبه الدين وقهره كذا قاله الامام النووىؒ وقال شيخنا السيد الانورؒ قوله لن يشاد الدين احد الا غلبه معناه من اراد ان يعمل بالعزائم فقط ولا يترخص بالرخص فانه يكون مغلوبا من الدين ولا يستطيع ان يداوم عليه فليعمل بالرخص ايضا فان الاخذ بالعزيمة فى موضع الرخصة تشدد وتعمق كمريض لا يتيمم بل يستعمل الماء فيتضرر به (قلت) ولئلا يكون مثل من قال الله تعالى فيهم ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها واما من غلب عليه ذوق العبادة ولذتها مثل الامام ابى حنيفة رح فيجوز له ان يحيى الليل كله ويصوم النهار هذا۔ ثم اكد النبى صلى الله عليه وسلم هذا المعنى فقال۔ فسددوا اى الزموا السداد وهو التوسط فى العمل من غير افراط ولا تفريط وقاربوا اى ان لم تستطيعوا الاخذ بالاكمل فاعملوا بما يقرب منه وابشروا اى بالثواب على العمل المستمر الدائم وان قل والمراد تبشير من عجز عن العمل بالاكمل بان العجز اذا لم يكن من صنيعه لا يستلزم نقص اجره وابهم المبشر به تعظيما له وتفخيما۔ (ف) وقال الشاه ولى الله الدهلوى قوله قاربوا اى خذوا العمل القريب

من الطاقة والبشروا بالثواب على العمل وان قل وقال الكرمانی معناه قاربوا فی العبادة ولا تباعدوا فیها فانکم ان باعدتم فی ذلک لم تبلغوه قوله واستعینوا بالغدوة والروحة وشیء من الدلجة قال النووی معنی هذا الکلام اغتنموا اوقات نشاطکم لانبعاث نفوسکم للعبادة فان الدوام لا تطیقونه فاحرصوا علی اوقات النشاط واستعینوا بها علی تحصیل السداد والوصول الی المراد کما ان المسافر اذا سار اللیل والنهار یعجز وانقطع عن مقصدہ واذا سار غدوة وهی اول النهار وروحة وهی آخر النهار ودلجة وهی آخر اللیل حصل له مقصوده بغیر مشقة ظاهرة وامکنه الدوام علی ذلک وهذه الاوقات الثلاثة هی افضل اوقات المسافر للسیر فاستعیرت هذه الاوقات لاوقات النشاط وفراغ القلب للطاعة واللّٰہ اعلم ۱۲ کذا فی شرح النووی علی البخاری رحمه الله کقوله تعالیٰ اقم الصلاة طرفی النهار وزلفا من اللیل وکان شیخ مشایخنا مولانا رشید احمد الگنگوهی یلقن مریدیه بان یذکروا الله تعالیٰ ویشتغلوا باورادهم بکرة وعشیا۔ عملا بهذا الحدیث فان ذکر الله عز وجل نعم جهاد النفس۔

# باب الصلاة من الایمان

یعنی ان الصلاة شعبة من شعب الایمان وعمود الاسلام قال العلامة العینی وجه المناسبة بین البابین انه ذکر فی حدیث الباب الاول الاستعانة بالاوقات الثلاثة الغدوة والروحة وشیء من الدلجة فی اقامة الطاعات وافضل الطاعات البدنیة التی تقام فی هذه الاوقات۔ هی الصلوات الخمس فالصبح فی الغدوة والظهر والعصر فی الروحة والعشاءان فی الدلجة کذا فی عمدة القاری۔

قوله تعالیٰ وما کان الله لیضیع ایمانکم مناسبة الآیة بالترجمة ظاهرة لان فی الآیة اطلق الایمان علی الصلاة قال ابن بطال هذه الآیة حجة قاطعة علی الجهمیة والمرجئة حیث قالوا ان الاعمال والفرائض لا تسمی ایمانا وهو خلاف النص لان الله تعالیٰ سمی صلاتهم الی بیت المقدس ایمانا (عمدة القاری)۔

والجواب ان اطلاق الایمان علی الصلاة لا یدل علی ان الصلوة جزء من الایمان وانما یدل علی الاتصال بینهما وهذا لا ینکره المتکلمون قال امام الحرمین فی الارشاد اما الایمان فی هذه الآیة فهو محمول علی التصدیق والمراد وما کان الله لیضیع تصدیقکم نبیکم بما بلغکم من الصلاة الی القبلتین۔ اهـ ص۳۹۵ کتاب الارشاد۔ قوله یعنی صلاتکم عند البیت یعنی صلاتکم بمکة عند البیت الحرام الی بیت المقدس اشار بذلک الی ان المختار عنده ان الصلاة التی کان یصلیها النبی صلی الله علیه وسلم بمکة۔ ان القبلة فیها کانت بیت المقدس ولکنه لم یکن یستدبر الکعبة بل یجعلها بینه وبین بیت المقدس فالصلاة بمکة انما کانت عند البیت لا الی البیت فکان یصلی عند البیت الحرام مستقبلا الی بیت المقدس فجهة القبلة انما کانت بیت المقدس لا البیت الحرام ولذا قال البخاری عند البیت ولم یقل الی البیت قال القسطلانی وانما اقتصر علی ذلک اکتفاء بالاولویة لان صلاتهم الی غیر جهة البیت وهم عند البیت اذا کانت لا تضیع فاحری ان لا تضیع اذا بعدوا عنه والله تعالیٰ اعلم۔ قوله بیت المقدس المقدس بفتح المیم وسکون القاف وکسر الدال مصدر کالمرجع بمعنی الطهر ای المکان الذی یطهر العابد من الذنوب ویقال ایضا بضم المیم وفتح القاف وتشدید الدال المفتوحة فاضافة البیت الی المقدس اضافة بیانیة کمسجد الجامع۔ ویقال البیت المقدس بالصفة والاشهر بیت المقدس بالاضافة

# باب حسن اسلام المرء

اشارة الى تقسيم الاسلام باعتبار الحسن والقبح بعد تقسيمه باعتبار اليسر والعسر ولا يخفى ان هذا التقسيم انما يجرى فى العمل لا فى نفس التصديق فثبتت الزيادة والنقصان فى الايمان باعتبار الاعمال لا فى مجرد الايمان وقال البدر العينى - وجه المناسبة بين البابين من حيث ان المذكور فى الباب الاول ان الصلاة من الايمان وهذا الباب فيه حسن اسلام المرأ ولا يحسن اسلام المرأ الا باقامة الصلاة كذا فى العمدة ولا يبعد ان يكون باحسان الاسلام اشارة الى مرتبة الاحسان كما قال النبى صلى الله عليه وسلم ان تعبد الله كانك تراه ولما كانت الصلاة اهم عبادات الاسلام عقبها بذكر حسن الاسلام قوله فحسن اسلامه بضم السين المخففة اى صار حسنا بمواطاة الظاهر الباطن جميعا يقال فى عرف الشرع حسن اسلام فلان اذا دخل فيه حقيقة فمعنى حسن اسلام المرء دخوله فيه حقيقة بالظاهر والباطن جميعا ويمكن تشديد السين ليوافق رواية احسن احدكم اسلامه اى جعله حسنا بالمواطاة المذكورة والله اعلم - (سندى)

قوله يكفر الله عنه كل سيئة زلفها وكان بعد ذلك القصاص اعلم ان هذا الحديث لم يسنده المؤلف بل علقه وقد وصله ابو ذر الهروى فى روايته والنسائى فى سننه والحسن بن سفيان فى مسنده من طريق عبد الله بن نافع عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار عن ابى سعيد الخدرى رضـ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا اسلم العبد كتب الله له كل حسنة قدمها ومحا عنه كل سيئة زلفها وكذلك رواه الدارقطنى فثبت فى جميع الروايات ما سقط من رواية البخارى وهو كتابة الحسنات المتقدمة قبل الاسلام فان البخارى قد اقتصر على ذكر تكفير السيئات السابقة على الاسلام ولم يذكر كتابة الحسنات المتقدمة على الاسلام فقيل ان المصنفؒ اسقط ما رواه غيره عمدا لانه مشكل على القواعد لان الكافر لا يثاب على طاعته فى كفره وشركه واجاب عنه ابن المنير بان المخالف للقواعد دعوى انه يكتب له ذلك فى حال كفره واما ان الله تعالى يضيف الى حسناته فى الاسلام ثواب ما كان صدر منه مما كان يظنه خيرا فلا مانع منه (هـ) فلا يبعد ان يكون عمله الذى عمله فى حالة الكفر مقبولا بعد الاسلام كما ان من آمن من اهل الكتاب يؤتى اجره مرتين مرة على ايمانه السابق قبل الاسلام ومرة على ايمانه الذى حق عند دخوله فى الاسلام واعظم من ذلك كله ان الله عز وجل يبدل سيئات التائبين بعد التوبة حسنات ولا يخفى ان تبدل السيئات حسنات اعظم من اعطاء الاجر على الحسنات السابقة ملخص من الفتح والارشاد -

قوله وكان بعد ذلك القصاص يعنى ان الاسلام هدم جميع ما كان صدر منه فى المعاصى فلا يؤاخذ به واما بعد الاسلام فيفتح له حساب جديد يكتب عليه كل ذنب ويؤاخذ عليه ان احسن استحق الثواب وان اساء استحق العقاب او العتاب ولا يجوز له ان يتساهل بعد الاسلام فان ما صدر منه قبل الاسلام فقد محى وعفى عنه ببركة الاسلام واما ما جاء فى حديث ابن مسعودؓ قال قلنا يا رسول الله انؤاخذ بما عملنا فى الجاهلية فقال من احسن فى الاسلام لم يؤاخذ بما عمل فى الجاهلية ومن اساء فى الاسلام اخذ باوله وآخره فهو محمول على الزجر والتوبيخ - وقال شيخنا السيد الانورؒ ان عبادات الكافر لا تعتبر شرعا بالاجماع واما حسنات الكافر وقد بانه مثل الصدقة وصلة الرحم واعانة المظلوم فى معتبرة فى

الشرع بمعنی انہا نافعة له فی الآخرة فی تخفیف العذاب لکن لیست منجیة له من عذاب الله فان المنجی من النار انما هو الایمان لا غیره ولذا اجمعوا علی ان الکافر لا یخرج من النار بل الکافر العادل اخف عذابا من الکافر الظالم والعقل والنقل فرقا بین الظالم والمقتصد فیظهر ان الحدیث لیس منافیا لاصول الشریعة وقواعدها والله اعلم

قوله الا ان یتجاوز الله عنها ای عن السیئة فیعفو عنها وفیه دلیل لاهل السنة والجماعة ان العبد تحت المشیئة ان شاء الله تعالی تجاوز عنه وان شاء اخذه ورد علی من قطع لاهل الکبائر بالنار کالمعتزلة

## باب احب الدین الی الله ادومه

یعنی ان الدین ینقسم الی الاحب وغیره کما انه ینقسم الی الاحسن وغیره والی العسر والیسر والمقصود بیان الزیادة والنقصان باعتبار المداومة علی الاعمال وعدم المداومة علیها فان المراد بالدین ههنا العمل۔ واحب العمل الی الله مادیم علیه وان قل ووجه المناسبة بین البابین ان المذکور فی الباب الاول حسن الاعمال باعتبار الصدق والاخلاص۔ وحسن النیة والمذکور فی هذا الباب الحسن باعتبار المواظبة والمداومة ولعل المقصود بهذا الباب بیان ان المحافظة والمداومة علی الطاعات ایضا شعبة الایمان قال النووی فی حدیث الباب فوائد کثیرة منها الحث علی العمل الذی یدوم وفیه بیان شفقته صلی الله علیه وسلم ورأفته بامته لانه صلی الله علیه وسلم ارشدهم الی ما یصلحهم وهو ما یمکنهم الدوام علیه بلا مشقة لان النفس تکون فیه انشط والقلب منشرح فتتم العبادة ویحصل مقصود الاعمال وهو الحضور فیها واستدل اذ هاوالدوام علیها بخلاف ما لا یمکنه الدوام علیه او مایشق علیه فانه معرض لان یترکه کله او بعضه ویفعله بکلفة او بغیر انشراح القلب فیفوته الخیر العظیم وقد قال صلی الله علیه لیصل احدکم نشاطه فاذا فتر فلیقعد وقد ذم الله سبحانه وتعالی من اعتاد عبادة ثم فرط فیها فقال تعالی ورهبانیة ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها وفی الاحادیث الصحیحة معناه کقوله صلی الله علیه وسلم لا تکن کفلان کان یقوم اللیل فترک قیام اللیل وقد ندم عبد الله بن عمرو بن العاص رضی علی ترکه قبول رخصة النبی صلی الله علیه وسلم فی التخفیف فی العبادة والله اعلم انتهی کلامه فی شرح البخاری قوله لا یمل الله حتی تملوا ای لا یمل الله من الثواب حتی تملوا من العمل۔

## باب زیادة الایمان ونقصانه

ای هذا باب فی بیان زیادة الایمان ونقصانه ووجه المناسبة بین البابین انه لما ذکر فی الباب السابق احبیة دوام الدین الی الله تعالی ذکر فی هذا الباب زیادة الایمان ونقصانه باعتبار الدوام اذ لاشک انه یزداد الایمان بدوام العبد علی اعمال الدین وینقص بتقصیره فی الدوام کذا فی عمدة القاری صفحہ ۳۱۰ ج۱۔ وبهذا یظهر الفرق بین هذا الباب والباب الذی تقدم قبل بستة عشر بابا وهو باب تفاضل اهل الایمان فی الاعمال وقیل الترجمة السابقة کانت لبیان الزیادة والنقصان فی الایمان باعتبار

الاعمال وهذه لبيان الزيادة والنقصان باعتبار نفس التصديق واصل الاذعان والايقان والترجمة الاولى كانت باعتبار اهل الايمان وهذه باعتبار نفس الايمان ولذا وضع في الباب المتقدم لفظ التفاضل فانه يستعمل في الاشخاص والرجال فان لفظ التفاضل انما يستعمل في اهل الفضل ووضع ههنا لفظ الزيادة والنقصان فان لفظ الزيادة والنقصان يستعمل غالبا في المعاني فكانت ترجمة التفاضل متعلقة بالاشخاص اى باهل الايمان واما ترجمة الزيادة والنقصان فهي متعلقة بنفس الايمان وهو معنى من المعاني وبعبارة أخرى ان الترجمة الاولى كانت في حق الموصوفين وهذه في حق نفس الصفة اى في نفس صفة الايمان واما قول المصنف رح في اول كتاب الايمان وهو قول وعمل ويزيد وينقص فكان المقصود منه بيان حقيقة الايمان وبيان تركيبه من الاجزاء ودخول الاعمال فيه لا بيان مسئلة الزيادة والنقصان۔ او المقصود في الباب الاول من كتاب الايمان بيان زيادة الايمان ونقصانه باعتبار المجموع المركب من التصديق والاقوال والافعال والمقصود من باب التفاضل بيان الزيادة والنقصان في الايمان باعتبار الاعمال فقط والمقصود في هذا الباب بيان الزيادة والنقصان باعتبار نفس التصديق او باعتبار المؤمن به اى باعتبار الشرائع والاحكام التي نزلت شيئا فشيئا من عند الله كما يظهر بالتأمل في الآيات والاحاديث التي اوردها المصنف في الباب فانها تدل على زيادة الايمان باعتبار زيادة الاحكام والشرائع بحسب النزول والا فنفس التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم والاذعان والايقان فهو من اول الامر الى آخره على حاله لم يقع فيه زيادة ونقصان وبالجملة فقد بين المصنف رح زيادة الايمان ونقصانه بثلاثة وجوه باعتبار المجموع المركب وباعتبار الاعمال فقط وباعتبار نفس التصديق فقط او باعتبار المؤمن به فقط۔ وقال شيخنا السيد الانور الكشميري رح خص البخاري حديث ابي سعيد الخدري بالايراد في باب تفاضل الايمان في الاعمال لان صدر حديث ابي سعيد على ما اخرجه مسلم والنسائي مشتمل على ذكر الاعمال من الصلاة والصيام والحج بخلاف حديث انس الذي اورده في هذا الباب فانه خال عن ذكر الاعمال ومشتمل على ذكر مراتب نفس الايمان فلذا ترجم البخاري على حديث ابي سعيد باب تفاضل اهل الايمان في الاعمال نظرا الى ما جاء في صدر حديثه من ذكر الاعمال فان من دأب المصنف الاشارة الى ما ورد في بعض طرق الحديث وترجم ههنا على حديث انس باب زيادة الايمان ونقصانه نظرا الى ما هو المذكور فيه من مراتب نفس الايمان فان المراد بالخير في حديث انس ما هو من لواحق التصديق القلبي من النور والصفاء ويدل عليه قوله وفي قلبه وزن شعيرة من خير فانه يدل على ان المراد من الخير الخير القلبي لا الخير القالبي ويؤيده ما ورد في بعض الفاظه مثقال حبة من ايمان فظهر ان المراد من الخير مراتب نفس الايمان وآثار التصديق القلبي لا اعمال الجوارح وقد تقدم تفصيل هذا المعنى في باب تفاضل اهل الايمان في الاعمال۔ قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم اى اكملت لكم ما تحتاجون اليه في صلاح معاشكم ومعادكم من تعليم الحلال والحرام والتوقيف على الشرائع وقوانين القياس واصول الاجتهاد۔ ولا يخفى على اهل الفهم ان اكمال الدستور الاساسي والعملي۔ يعد عند ارباب الدول نعمة عظيمة ودولة كبيرة قال الامام القرطبي معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم۔ يخرج على وجهين الاول ان يكون

المراد بلّغتها اقصى الحد الذى كان عندى فيما قضيته وقدّرته وذلك لايوجب ان يكون ما قبل ذلك ناقصا نقصان عيب لكنه يوصف بنقصان مقيّد فيقال انه كان ناقصا عما كان عند الله انه مُلحقه وضامّه اليه كالرجل يبلغه الله مائة سنة فيقال اكمل الله عمره ولا يجب عن ذلك ان يكون عمره حين كان ابن ستين ناقصا نقص قصور فان النبى صلى الله عليه وسلم يقول من عمّره الله ستين سنة فقد اعذر اليه فى العمر ولكنه يجوز ان يوصف بنقصان مقيّد فيقال كان ناقصا عما كان عند الله تعالى انه مبلّغه اياه ومعمّره اليه وكذا لو قيل ان الله تعالى اكمل الظهر والعصر والعشاء باربع ركعات لكان الكلام صحيحا ولا يجب عن ذلك انها كانت حين كانت ركعتين ناقصة نقص قصور وخلل نعم لو قيل كانت ناقصة عما عند الله انه ضامّه اليها وزائده عليها لكان ذلك صحيحا - فهكذا فى شرائع الاسلام وما كان شرع منها شيئا فشيئا الى ان انهى الله الدين منتهاه الذى كان عنده والله اعلم (والوجه الآخر) انه اراد بقوله اليوم اكملت لكم دينكم انه وفقهم للحج الذى لم يكن بقى عليهم من اركان الدين غيره فحجوا فكمل دينهم فانه صلى الله عليه وسلم يقول بنى الاسلام على خمس الحديث وقد كانوا تشهدوا وصلوا وزكوا وصاموا وجاهدوا واعتمروا ولم يكونوا حجوا فلما حجوا ذلك اليوم مع النبى صلى الله عليه وسلم كمل دينهم - انتهى كلامه ص٦٢ ج-٦ -

اعلم ان دين كل نبى كان كاملا لكن كان كماله بالنسبة الى زمان مخصوص - واما كمال دين الاسلام فهو كمال مطلق الى يوم القيامة - وهذا كما ان الحكم المنسوخ كامل وصحيح فى وقته لكن الناسخ اكمل منه وافضل فشرع سيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهما الصلاة والسلام كان كاملا فى زمانه - وشرع سيدنا محمد صلى الله عليه اكمل من جميع الشرائع لاشتماله من الاحكام على ما لم يقع فى الكتب السابقة فان الشريعة المحمدية زُبدة الشرائع السابقة ولبابها مع زيادات لطيفة عليها والله اعلم -

قوله فاذا ترك شيئا من الكمال فهو ناقص ولا يلزم من هذا ان يكون الصحابة الذين ماتوا قبل ذلك ناقصى الايمان لانهم احرزوا افضل الايمان بجميع ما جاء به الرسول اولا وآخرا بامتثال اوامره والعمل بالشرائع الثابتة الوقت على وجه الكمال وان كانت الشرائع النازلة فى ذلك اقل عددا من الشرائع النازلة فى ما بعده من الزمان فعدم العمل بالشرع المتأخر لا يؤثر فى كمال ايمانهم لانهم لم يدركوا وقت نشر بعده فافهم ذلك واستقم كذا فى شرح شيخ الاسلام الدهلوى مترجما من الفارسية بالعربية ص٩٧/١٢ اخبرالامام البخارى بهذه الآية ان الدين يوصف بالكمال والنقصان - قلنا المراد بالدين فى الآية الشرائع والاحكام لا الايمان فان شهداء بدر كانوا افضل ايمانا ممن جاء بعدهم فانهم وان لم يؤمنوا بالاحكام التى نزلت بعد تفصيلا لكنهم كانوا آمنوا بالجملة اجمالا فلا يمكن ان يقال ان ايمانهم كان ناقصا -

قوله يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفى قلبه وزن شعيرة من خير فان قيل كيف اكتفى على ذكر توحيدهم ولم يذكر الرسالة فالجواب ان المراد المجموع اى قول لا اله الا الله مع قول محمد رسول الله وصار الجزء الاول علما على المجموع كما تقول قرأت هو الله احد اى السورة كلها كذا فى الفتح والارشاد وقال القرطبى لم يذكر الرسالة اما لانهما لما تلازما فى النطق غالبا وشرطا اكتفى بذكر الاولى او لان الكلام فى حق جميع المؤمنين هذه الامة وغيرها ولو ذكرت الرسالة لكثر تعداد الرسل اه كذا فى فتح البارى ص٢٤٩ ج١ وقال شيخنا السيد الانور الكلمة فى ذكر توحيدهم وحذف شهادتهم بالرسالة ان التوحيد امر مشترك

بين الرسل والامم كلها وتصديق الرسالة مختلف بحسب كل رسول ونبي والمقصود بيان حكم امم العالم كلها لا بيان الامة المحمدية خاصة فذكر الامر المشترك وحذف الامر المختلف وايضا المقصود بيان تفرد ارحم الراحمين باخراجهم بمحض رحمته فروعي في بيانه بيان حق الربوبية وهو التوحيد واما تصديق الرسالة فهو حق الرسل عليهم الصلاة والسلام ثم ان لا اله الا الله فيها جهة الايمان وجهة الذكر ايضا بخلاف محمد رسول الله ففيها جهة الايمان فقط وليس فيها جهة الذكر وانما الذكر في حقه هو الصلاة والسلام دون هذا الكلمة وايضا ان تصديق الرسالة يختص بدار الدنيا فانه تحقيق الايمان والاسلام واما كلمة التوحيد فهي كلمة ذكر والذكر لا يختص بدار الدنيا بل يبقى في الآخرة ايضا۔

قال الكرماني رحمه الله تعالى قوله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ثم ذكر بالتنوين التقليلي ترغيبا في تحصيله اذ لما حصل الخروج باقل ما ينطلق عليه اسم الايمان فبالكثير منه بالطريق الاولى واستدل البخاري بهذا الحديث على نقصان الايمان لانه يكون لواحد وزن شعيرة وهي اكبر من البرة والبرة اكبر من الذرة انتهى وفي الحديث رد على المرجئة حيث دل على دخول طائفة من عصاة الموحدين في النار ورد على القدرية والخوارج من حيث ان صاحب الكبيرة من الموحدين لا يكفر بفعلها ولا يخلد في النار قال البدر العيني استدل البخاري بهذا الحديث على نقصان الايمان لانه يكون لواحد وزن من شعيرة وهي اكثر من البرة والبرة اكثر من الذرة والجواب ان المراد بالخير هو الثمرات وكذلك في رواية من ايمان ثمرات الايمان ومراتب العلوم المستلزمة للتصديق لكل واحد من جزئيات الشرع ولا كلام ولا نزاع في زيادة ثمرات الايمان ونقصانها۔ كذا في عمدة القاري ص٣ ج١

وقد دل الحديث على دخول طائفة من عصاة الموحدين في النار وهم اصحاب الكبائر وانهم لا يخلدون في النار بل يخرجون منها فحصل بذلك الرد على المرجئة والخوارج والمعتزلة جميعا۔ قوله لاتخذنا ذلك اليوم عيدا معناه لعظمناه وجعلناه عيدا نافي كل سنة نعظم ما حصل فيه من كمال الدين۔ وقول عمر رضي الله عنه في جوابه قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الخ معناه انا لم نهمل هذا ولا خفي علينا زمان نزولها ومكانه ولا تركنا تعظيم ذلك اليوم والمكان اما المكان فهو عرفات وهو معظم الحج الذي هو احد اركان الاسلام واما الزمان فيوم الجمعة ويوم عرفة وهو يوم اجتمع فيه فضلان وشرفان ومعلوم تعظيمنا لكل واحد منهما فاذا اجتمعا زاد التعظيم فقد اتخذنا ذلك اليوم عيدا واي عيد فعظمناه وعظمنا مكان نزول الآية وهذا كان في حجة الوداع وعاش النبي صلى الله عليه وسلم بعدها ثلاثة اشهر والله اعلم۔ كذا في شرح النووي على البخاري والحاصل انا قد اخذنا ذلك اليوم عيدا وعظمنا مكانه ايضا قبل قولكم هذا فان قيل يوم العيد يوم النحر لا يوم عرفة قلنا العيد الحقيقي هو يوم عرفة نظرا الى السرور الحاصل على ما وعده الله في ذلك اليوم

والله سبحانه

وتعالى

اعلم

قوله قال عمر قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذي نزلت فيه معناه انا حافظون وضابطون لزمان نزولها ومكانه وجميع ما يتعلق به۔

# باب الزكوة من الاسلام

يعني ان الزكوة شعبة من شعب الاسلام واستدل لذلك بالآية والحديث اما الآية فموضع الدلالة قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد جعل فيها الاخلاص والصلوة والزكوة من الدين والدين عند الله الاسلام فيكون الزكوة من الاسلام فان ذلك اشارة الى المذكور من الاشياء ومن جملتها الزكوة واما موضع الدلالة من الحديث فقوله فاذا هو يسأله عن الاسلام اي عن شرائع الاسلام وفي النصه فذكر الصلوة والصوم والزكوة فدل ذلك على كون هذه الاعمال من الاسلام والاسلام والايمان بمعنى قوله الا ان تطوع قال السندي الذي يقول بالوجوب بالشروع يقول انه استثناء متصل لانه الاصل والمعنى الا اذا شرعت في التطوع فيصير واجبا فيستدل بهذا الحديث على ان الشروع موجب (قلت) لكن لا يظهر هذا في الزكوة اذ الصدقة قبل الاعطاء لا تجب وبعده لا توصف بالوجوب ولا يقال انه صار واجبا بالشروع فلزم اتمامه فالوجه انه استثناء منقطع اي لكن التطوع جائز او خير ويمكن ان يقال انه من باب المبالغة في نفي واجب آخر على معنى ليس عليك واجب آخر الا التطوع والتطوع ليس بواجب فلا واجب عليك غير المذكور والله تعالى اعلم ١۔ قوله لا ازيد على هذا ولا انقص قال الامام النووي ان قيل كيف قال لا ازيد على هذا وليس في هذا جميع الواجبات ولا المنهيات ولا السنن المندوبات واقره النبي صلى الله عليه وسلم وزاده فقال صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق۔ فالجواب انه جاء في رواية البخاري[٢] في اول كتاب الصيام زيادة توضح المقصود قال فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الاسلام فقال والذي اكرمك لا اتطوع شيئا ولا انقص مما فرض الله تعالى علي شيئا فعلى عموم قوله بشرائع الاسلام وقوله مما فرض الله تعالى يزول الاشكال في الفرائض واما النوافل فقيل يحتمل ان هذا كان قبل شرعها وقيل يحتمل انه اراد لا ازيد في الفرض بتغيير صفته كانه قال لا اصلي الظهر خمسا وهذا تاويل ضعيف بل باطل لانه قال في رواية البخاري التي ذكرناها عن كتاب الصيام لا

---

[١] قوله قال عمر قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الخ یعنی فراموش نکرده ایم زمان ومکان نزول بلکه حال قیام راکه در آن وقت بود روز جمعه وروز عرفه هردو روز عید ما است چنانچه در روایت دیگر تصریح آمد پس یک عید چه باشد ودو عید کم فته ایم یا آنکه بگه فتن عید جدید حاجت نه ایم از سابق دو روز عید بود که جمعه وعرفه است یا اشاره است با آنکه ما فضل مکان راکه دران نازل شده نیز مد نظر داریم وبه تعظیم وے می پردازیم چه جائے روز تنها ومحتمل که مراد آن باشد چنانچه کرمانی گفته چون بصحت پیوسته که نزول بعد عصر و عید متحقق نمی شود مگر از اول نهار لاجرم روز آینده راسید گرفتیم بقیاس ماه عید اگر آخر روز از شب آینده باشد۔ شرح شیخ الاسلام ص۹۹/ ١٢

[٢] هذا الحديث مذكور في ص٢٥٤ ج١ في اول

التطوع والجواب الصحیح انہ علے ظاہرہ وانہ اراد انہ لا یصلی النوافل بل یحافظ علے کل الفرائض وھذا مفلح بلا شک وان کانت مواظبتہ علی ترک النوافل مذمومۃ وترد بہا الشہادۃ الا انہ لیس بآثم بہ بل ھو مفلح ناج وان کان فاعل النوافل اکمل منہ فلاحا واللہ اعلم۔ انتہی کلام النووی والاظہر ان یقال ان الواجبات والسنن الرواتب والنوافل کلہا من مکملات الفرائض فالمعنی لا ازید فی شرائع الاسلام وفرائضہ المستقلۃ شیئا واما الوتر والسنن الرواتب فہی من توابعہا مندرجۃ تحت الصلوات الخمس لا یزید بہا عدد الصلوات الخمس لان الوتر والسنن الرواتب والنوافل کلہا من توابع الصلوات الخمس غیر مستقلۃ بنفسہا ولکنہا کانت مجملۃ ثم فصلت کما ان النکاح یندرج فیہ اجمالا جمیع الحقوق اللازمۃ للنکاح ویاتی تفصیلہا فیما بعد فکذلک اخبرہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم او لا شرائع الاسلام اجمالا واندرج فیہ جمیع توابعہا ومکملاتہا فہذہ لیست بزیادۃ علیہا بل ھی تفصیل لہا فافہم ذلک واستقم۔

وقال شیخنا السید الانور رح ان ترک التطوع والاقتصار علی الفرائض کان رخصۃ خاصۃ لہذا الرجل واللہ سبحانہ وتعالے اعلم

# فائدۃ

اعلم انہ لم یأت فی ھذا الحدیث ذکر الحج ولا جاء ذکرہ فی حدیث جبریل من روایۃ ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ وکذا غیرھما من الاحادیث لم یذکر فی بعضہا الصوم ولم یذکر فی بعضہا الزکوۃ وذکر فی بعضہا صلۃ الرحم وفی بعضہا اداء الخمس ولم یذکر فی بعضہا الایمان فتفاوتت ھذہ الاحادیث فی عدد خصال الایمان زیادۃ ونقصانا واثباتا وحذفا واجاب العلماء عنہا بان ھذا لیس اختلافا صادرا من رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بل ھو من تفاوت الرواۃ فی الحفظ والضبط فمنہم من قصر علی ما اقتصر علی حفظہ فاداہ ولم یتعرض لما زادہ غیرہ بنفی ولا اثبات وان کان اقتصارہ علے ذلک یشعر بانہ الجمیع فقد بان بما اثبتہ غیرہ من الثقات ان ذلک لیس بجمیع وان اقتصارہ علیہ کان لقصور ضبطہ ولہذا اختلف نقلہم لقضیۃ الواحدۃ کحدیث جبریل علیہ السلام فانہ جاء فی روایۃ عمر رضی اللہ عنہ اثبات الحج وفی روایۃ ابی ھریرۃ حذفہا ومذھب الجمہور ان زیادۃ الثقۃ مقبولۃ واللہ اعلم۔ کذا فی شرح النووی علی البخاری قولہ افلح ان صدق الفلاح الفوز والبقاء وقیل ھو الظفر وادراک البغیۃ وقیل ھو عبارۃ عن اربعۃ اشیاء بقاء بلا فناء وغناء بلا فقر وعز بلا ذل وعلم بلا جہل قالوا لا کلمۃ فی اللغۃ اجمع للخیرات منہ۔ شرح الکرمانی ص۱۸۲ ج۱۔

# باب اتباع الجنائز من الایمان

ای باب فی بیان ان اتباع الجنائز شعبۃ من شعب الایمان وخصلۃ من خصال الاسلام قال الشہاب العسقلانی ختم المصنف معظم التراجم التی وقعت لہ من شعب الایمان بہذہ الترجمۃ لان ذلک آخر احوال الدنیا کذا فی الفتح فیدخل فیہ عیادۃ المریض وتجہیز المیت وتکفینہ والصلاۃ علیہ ودفنہ فہذا کلہ من الایمان۔

# باب خوف المؤمن ان يحبط عمله وهو لا يشعر الخ

لما فرغ عن بيان مكملات الايمان شرع في بيان مفسداته فاشار الى ان اهم المفسدات ثلاثة اشياء الغفلة[1] والنفاق[2] والاصرار[3] على المعاصي بدون التوبة فقال باب اي باب في بيان خوف المؤمن من ان يكون منافقا فيحبط لذلك عمله وهو لا يعلم بنفاقه لكمال غفلته او خوفه من ان يحبط عمله بشؤم معاصيه كما رفع علم ليلة القدر من قلبه صلى الله عليه وسلم بشؤم الاختصام والمراد بالحبط هو حبط الثواب الموعود على العمل لفساد النية لانه لا يثاب الا على ما اخلص فيه وكيف وان القبول وترتب الثواب موقوف على حسن النية وبهذا التقرير يندفع اعتراض من اعترض بان قول المصنف هذا يقوي مذهب الاحباطية لان مذهبهم ان السيئات يبطلن الحسنات وقال شيخ الاسلام حفيد الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي ان حبط الاعمال بمعنى حبط الطاعات بالمعاصي سوى الشرك لم يقل به اهل السنة والجماعة واما حبط الاعمال بمعنى بطلان العمل والحرمان من ثوابه لفساد النية وعدم الاخلاص فمجمع عليه وقد دل عليه الكتاب والسنة وانكره المرجئة وهذا الانكار في الحقيقة راجع الى انكار ضرر المعصية والاحتياج الى العمل انتهى كلامه مترجما من الفارسية بالعربية قال الامام النووي مراد البخاري بهذا الباب الرد على المرجئة في قولهم الباطل ان الله سبحانه وتعالى لا يعذب على شئ من المعاصي من قال لا اله الا الله ولا يحبط شيئا من اعماله بشئ من الذنوب فان ايمان العاصي والمطيع سواء فذكر في صدر الباب اقوال ائمة التابعين وما نقلوه عن الصحابة رضي الله عنهم وهو كالمشير الى انه لا خلاف بينهم في هذا وانهم رضي الله عنهم مع اجتهادهم وفضلهم المعروف خافوا ان لا ينجوا من عذاب الله وبهذا المعنى استدل ابو وائل لما سأله عن المرجئة امصيبون ام مخطئون في قولهم ان سباب المسلم وقتاله وغير ذلك لا يضر ايمانهم فروى قوله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله كفر واراد ابو وائل الانكار عليهم وابطال قولهم المخالف لصريح الحديث والله اعلم كذا في شرح النووي على البخاري وقال شيخ مشائخنا قطب الزمن مولانا الشيخ محمود الحسن الديوبندي مقصود البخاري بهذا الباب بيان ان خوف المؤمن من ان يحبط عمله شعبة من الايمان وبازدياد هذا الخوف وانتقاصه يزداد الايمان وينقص وان الامن من مكر الله تعالى شعبة من النفاق اعاذنا الله منه ـ انتهى كلامه مترجما من الهندية بالعربية قلت لعل غرض البخاري بهذا الباب ان الخوف والخشية من عقوبة الله وسخطه وطرده ورده شعبة من الايمان كما ان الرجاء في رحمة ربه شعبة من الايمان وقال شيخنا سيد العلماء الانور نور الله وجهه يوم القيامة ونضر آمين ـ

غرض المصنف بهذه الترجمة التحذير من الاتكال على الاعمال والاغترار بظاهر الصلاح في الحال فان شأن المؤمن المخافة عن سوء الخاتمة لان العبرة بالخواتيم وحسن المآل فلا ينبغي للمؤمن ان يغتر باعماله ويغفل عن خاتمته ـ فان امر الخاتمة مغيب لا يعلمه الا الله تعالى او الغرض منها الرد على المرجئة القائلين بانه لا تضر المعصية مع الايمان فرد عليهم بان من المعاصي ما يخاف معه حبط الاعمال وربما يؤدي ذلك الى سلب الايمان اعاذنا الله منه وقال الحافظ العسقلاني هذا

الباب معقود للرد على المرجئة خاصة وان كان اكثر ما مضى من الابواب قد تضمن الرد عليهم لكن قد يشركهم غيرهم من اهل البدع فى شئ منها بخلاف هذا كذا فى الفتح (قلت) لا شك ان هذا الباب معقود على المرجئة ولكنه متضمن للرد على المعتزلة والخوارج ايضا لانه يدل على ان الاصرار على التقاتل والعصيان وغيرها من الكبائر لا يخرج صاحبها فى الحال عن الملة لكن يخشى عليه حبط الاعمال وسوء الخاتمة فى المآل - لان المراد بالكفر فى قوله صلى الله عليه وسلم وقتاله كفر كفر الحقوق فان للمسلم على المسلم حقوقا كما تظاهرت به دلائل الشرع كقوله صلى الله عليه وسلم كل المسلم على المسلم حرام الحديث فاذا قاتله فقد كفر تلك الحقوق وليس المراد به الكفر بالله تعالى الذى يخرجه عن ملة الاسلام وهذا هو المختار بدليل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وبدليل حديث الشفاعة اذ فيه دليل على ان عصاة الموحدين لا يخلدون فى النار وكذلك المراد بالفسوق فى قوله سباب المسلم فسوق - فسوق العصيان لا فسوق الكفر مثل فسوق الشيطان عن امر ربه قوله كلهم يخاف النفاق على نفسه اى النفاق فى الاعمال من جهة عدم كمال الاخلاص وشوب الرياء وملاحظة مراتب الاخلاص وعدم وصولهم اليها قوله ما منهم احد يقول انه على ايمان جبرائيل وميكائيل على خلاف ما يقول الكرامية والمرجئة والجهمية ان ايمان الناس كلهم سواء ففيه دليل على تفاضل درجات الايمان وقبوله الزيادة والنقصان خلافا للمرجئة وقد روى عن الامام ابى حنيفة اقول ايمانى كايمان جبرئيل ولا اقول ايمانى مثل ايمان جبرئيل فان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا احد يسوى بين ايمان آحاد الناس وايمان الملائكة والانبياء كذا فى الاتحاف ص[٢٦ / ج٢] ويخالفه ما روى عن الامام ابى حنيفة اكره ان يقول الرجل ايمانى كايمان جبريل ولكن يقول آمنت بما آمن به جبريل - فالمراد به المماثلة فى المؤمن به لا فى كيفية الايمان ويؤيده ما قاله ابو حنيفة فى كتاب العالم والمتعلم ان ايماننا مثل ايمان الملائكة لانا آمنا بوحدانية الله تعالى وربوبيته وقدرته وما جاء من عند الله عز وجل بمثل ما اقرت به الملائكة وصدقت به الانبياء والرسل فظهر ان مراد الامام بالمماثلة انا آمنا بكل شئ آمنت به الملائكة والرسل ووجه التوفيق بين هذه العبارات ان جواز الكاف دون المثل للعالم بالعربية الذى يعرف الفرق بين الكاف والمثل وكراهة الكاف لغير العالم وجواز الكاف ولفظ المثلية فيما اذا فصل وصرح بالمؤمن به لعدم الايهام بعد التصريح فيجوز للعالم والجاهل (راجع رد المحتار ص[٢٨٥ / ج٢]) قوله ما خافه الا مؤمن ولا امنه الا منافق الظاهر ان الضمير فى خافه وامنه للنفاق ويحتمل ان يكون لله عز وجل ويرجع الى قوله تعالى ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون قوله وما يحذر من الاصرار على النفاق والعصيان من غير توبة اى وباب ما يحذر الخ وهو عطف على قوله خوف المؤمن والتقدير باب خوف المؤمن من ان يحبط عمله وخوف التحذير من الاصرار لان ما قصد ربه فصل بين الترجمتين بالآثار التى ذكرها لتعلقها بالترجمة الاولى فقط ومراده ايضا الرد على المرجئة حيث قالوا لا حذر من المعاصى مع حصول الايمان ومفهوم الآية التى ذكرها يرد عليهم لانه تعالى مدح من استغفر لذنبه ولم يصر عليه فمفهومه ذم من لم يفعل ذلك والحاصل ان المصنف رح

عقد الباب على ترجمتين الاولى الخوف من حبط العمل والثانية الحذر من الاصرار على النفاق و ذكر فيه ثلاثة من الآثار وآية من القرآن فالآثار متعلقة بالترجمة الاولى والآية متعلقة بالترجمة الثانية ثم ذكر فی الباب حديثين مرفوعين (اما الحديث الاول) فمناسبته للترجمة الثانية وهی قوله ومايحذر من الاصرار الخ ظاهرة لانه دليل صريح على ابطال قول المرجئة القائلين بعدم تفسيق مرتکبی الکبائر حيث جعل فيه السباب فسوقا واما مطابقته بالترجمة الاولى فمن حيث ان سباب المسلم وقتاله ربما يكون مظنة لحبط الاعمال فان المعصية تجر الى المعصية الاترى ان الانسان ربما يتكلم بكلمة لايلقى لها بالا لکن يصير سببا لفتنة عظيمة فكذلك رب معصية بحسب المال تصير سببا لحبط الاعمال۔

## واما الحديث الثانی

فمطابقته للترجمة الاولى ظاهرة من حيث انه مشتمل على ذم التلاحی وان حرم الصوت بحضرة الرسول ربما يكون سببا لحبط العمل۔ واما مطابقته للترجمة الثانية فمن حيث ان التقاضی ربما يفضی الى المخاصمة والسباب والله اعلم بالصواب قوله سألته عن المرجئة ای الفرقة الملقبة بالمرجئة ولقبوا بها لانهم يرجئون العمل ای يؤخرونه عن الايمان حيث زعموا ان مرتکب الکبيرة غير فاسق او لانهم يبالغون فی الرجاء حيث يقولون لايضر مع الايمان معصية وقوله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله کفر فيه رد صريح على المرجئة والقدرية اما رده على المرجئة فظاهر لان النبی صلى الله عليه وسلم جعل المعصية فسوقا وکفرا واما رده على القدرية فمن حيث انه ليس المراد به الكفر الذی يخرج عن ملة الاسلام ولذا لايطلق على الساب والمقاتل مع اخيه اسم الكافر بل المراد به کفر الحقوق فان للمسلم على المسلم حقوقا۔

## وخلاصة الكلام

ان الخوف من الله تعالى شعبة من الايمان کما ان الرجاء فی رحمة الله تعالى شعبة من الايمان

## باب سؤال جبريل النبی صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان الخ

المقصود منه بيان جمع الايمان والاسلام والاحسان فقد تقدم ان الامام البخاری يری ان الايمان والاسلام عبارة عن معنى واحد فلما كان ظاهر سؤال جبريل عن الايمان والاسلام على حدة بكلمة ما الموضوعة للسؤال عن الماهية وجوابه صلى الله عليه وسلم يقتضی تغايرهما حيث جعل الايمان اسما لما بطن من الاعتقاد والاسلام اسما لما ظهر من الاعمال ويدل على الفرق بين مسمى الايمان ومسمى الاسلام ومسمى الاحسان ويدل على ان الاعمال کلها من الاسلام لا من الايمان فاراد البخاری ان يجيب عن ذلك ويرده بالتاويل الى طريقته (ف) (وحاصل تاويله) ان الاسلام والايمان عبارة عن معنى واحد اذا

---

عــــہ اس باب میں بیان ہے پوچھنے جبریل کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حقیقت شرعی ایمان و اسلام و احسان و علم قیامت کہ کب ہوگی۔

افرد كل من الاسلام والايمان بالذكر اى ذكر الايمان مفردا مجردا عن الاسلام وذكر الاسلام مفردا
مجردا عن الايمان فلا فرق بينهما لكن ان قرن بينهما بالذكر كان بينهما فرق بقرينة المقابلة مثل اسم الفقير
اذا ذكر مفردا دخل فيه المسكين مثل قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم واذا اطلق
لفظ المسكين مفردا تناول الفقير مثل قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين واذا قرن بينهما فاحدهما غير
الآخر كقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين فالمراد بالفقراء غير المراد بالمساكين لانه قرن بينهما
بالذكر فكذلك الايمان اذا افرد بالذكر دخل فيه الاسلام والاسلام اذا ذكر مفردا دخل فيه الايمان
واما اذا قرن بين الايمان والاسلام بالذكر فالمراد باحدهما غير الآخر بقرينة المقابلة مثل حديث
جبريل فالايمان فيه صار مغايرا للاسلام بقرينة المقابلة فالتغاير بين الايمان والاسلام في حديث
جبريل تغاير مقامي لا تغاير حقيقي وانما جاء الفرق بينهما بقرينة ذكر احدهما في مقابلة الآخر فالايمان
والاسلام كاسم الفقير والمسكين اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا واذا افرد احدهما عن الآخر
دخل فيه الآخر واذا قرن بينهما احتاج كل منهما الى تعريف يخصه ولا يخفى ان التغاير المقامي لا يكون امرا
كليا بل يكون مقصورا على مورده فالتغاير بين الاسلام وبين الايمان انما يقتصر على مقام ورد فيه
ذكرهما وذكر احدهما في مقابلة الآخر والا فهما في الحقيقة واحد۔

قوله وبيان النبي صلى الله عليه وسلم له اى ومع بيان النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه
السلام في جواب سواله ان الاعتقاد والعمل دين ثم قال صلى الله عليه جاء جبريل عليه السلام
يعلمكم دينكم اى اصول دينكم واركانه واعماله وعطف الجملة الفعلية على الاسمية لان الاسلوب بتغيير
تغيير المقصود لان مقصوده من الكلام الاول الترجمة ومن الثاني كيفية الاستدلال فلتغايرهما تغاير
الاسلوبان فان الاول بيان لجهة الاختلاف والتفرقة بين الايمان والاسلام وهذا الكلام وما
بعده بيان لجهة الاتحاد حيث قال فجعل ذلك كله دينا اى فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم جميع
ما ذكر في حديث ابي هريرة الآتي من العقائد والاعمال دينا والدين عند الله الاسلام ولابد ان
لا يكون الايمان خارجا عن الاسلام لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وما
بين النبي صلى الله عليه وسلم لوفد عبد القيس من الايمان الواو بمعنى مع وكلمة ما مصدرية وتقدير

---

علم و بيان کردن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایں امور را برائے جبریل در جواب سؤال آں ثم قال جاء جبریل یعلمکم
دینکم پس ترفرمودہ آمد جبریل بحالی کہ تعلیم کند شمارا دین شما و اصول دین و ارکان آں را تغییر اسلوب بایراد جملہ فعلیہ
بنابر تغییر مقصود است چہ اول اشارہ بہ بیان اختلاف جہت و اعتبار ایمان و اسلام است و آنچہ دلالت دارد
برآں از سؤال و جواب و ایں کلام مع مابعد برائے بیان اتحاد است چنانچہ گفت فجعل ذلک کلہ دینا پس گردانید
آں ہمہ معلومات نتیجۂ سؤال و جواب را از عقائد و اعمال دین ۔ و دین نزد خدا اسلام است بمقتضی نص کتاب
ولابد ایمان ہم خارج از اسلام نخواہد بود چہ دینے کہ غیر اسلام است مقبول نیست بنص پس ہرسہ از ایمان و اسلام و دین باعتبار
نفس الذات و ما صدقوا علیہ واحد باشند اگرچہ باعتبارات مختلف و احسان مغز و حقیقت آنست و زائد برآں نیست و استعانت گردد
در تنمیم مراد و تقویت وے بحدیث وفد و آیت پس گفت وما بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم لوفد عبد القیس من الایمان واو بمعنی

مع بیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لوفد عبد القیس ان الایمان ھو الاسلام حیث فسّر الایمان فی قصتہم کما سیأتی فی باب اداء الخمس من الایمان بما فسّر بہ الاسلام ھٰھنا ای فی حدیث جبریل و کذا فی حدیث ابن عمر المشہور، بنی الاسلام علی خمس وقولہ تعالٰی عطف علی مابین ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ ای ومع ما دلّت علیہ ھذہ الآیۃ وھو ان الاسلام ھو الدین اذ لو کان غیرہ لم یقبل فعلم ان الایمان والاسلام والدین واحد وھٰذا ھو مراد البخاری ومذھبہ ومذھب جماعۃ من المحدثین وقد نقل ابوعوانۃ فی صحیحہ عن المزنی من الجزم بانہما عبارۃ عن معنی واحد وانہ سمع ذلک من الشافعی وعن الامام احمد الجزم بتغایرھما ولکل منہما ادلۃ فاوّل حدیث جبریل سؤالًا وجوابًا وان دلّ علی اختلاف الایمان والاسلام والتفرقۃ بینہما لکن دلّ آخرہ علی الاتحاد بینہما فھٰذا الکلام من الامام البخاری بیان لجھۃ الاتحاد واما الاحسان فھو لُبابُ الایمان والاسلام وعطرٌ وروحہ لاشیئًا مغایرًا لہما۔ ویوضح ذلک ما قالہ الشیخ زین الدین ابن رجب الحنبلیؒ (فان قیل) تقدم فرق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھٰذا الحدیث (ای حدیث جبریل) بین الاسلام والایمان وجعل الاعمال کلہا من الاسلام لا من الایمان والمشہور عن السلف واھل الحدیث ان الایمان قول وعمل ونیۃ وان الاعمال کلہا داخلۃ فی مسمی الایمان (ومذھب الامام البخاری ان الایمان والاسلام عبارۃ عن معنی واحد) لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الایمان بضع وسبعون شعبۃ الحدیث وفسر الایمان فی حدیث وفد عبد القیس بالشہادتین والصلاۃ والزکوٰۃ والصوم واعطاء الخمس من المغانم وقال صلی اللہ علیہ وسلم لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن ولا یشرب الخمر حین یشربہا وھو مؤمن ولا یسرق السارق حین یسرق وھو مؤمن فلولا ان ترک ھٰذہ الکبائر من مسمی الایمان لما انتفی اسم الایمان عن مرتکب شیئ منہا لان الاسم لا ینتفی الا بانتفاء بعض ارکان المسمی وواجباتہ فوجہ الجمع بین ھٰذہ النصوص الدالۃ علی ان الاعمال داخلۃ فی مسمی الایمان وبین حدیث سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الاسلام والایمان وتفریق النبی صلی اللہ علیہ وسلم وادخالہ الاعمال فی مسمی الاسلام دون الایمان فانہ یتضح بتقریر اصل وھو ان من الاسماء ما یکون شاملا لمسمیات متعددۃ عند افرادہ واطلاقہ فاذا قرن ذلک الاسم بغیرہ صار دالًّا علی بعض تلک المسمیات والاسم المقرون بہ دال علی باقیہا وھٰذا کاسم الفقیر والمسکین فاذا افرد احدھما دخل فیہ کل من ھو محتاج فاذا قرن احدھما بالآخر دل احد الاسمین علی بعض انواع ذوی الحاجات والآخر علی باقیہا فھکذا اسم الاسلام والایمان اذا افرد احدھما دخل فیہ الآخر ودل بانفرادہ علی ما یدل علیہ الآخر بانفرادہ فاذا قرن بینہما دل احدھما علی بعض ما یدل علیہ بانفرادہ ودلّ الآخر علی الباقی وقد

---

مع است متعلق بجعل یعنی باخبر یکہ بیان فرمودہ آنحضرت بآگروہ ایلچیان عبد القیس را از ایمان چنانچہ در باب اداء الخمس من الایمان بیاید ودر وے بیان کردہ ایمان را بچیز یکہ بیان کردہ است اینجا اسلام را وقولہ تعالٰی عطف است بر مابین ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منہ پس ظاہر شد انکہ درمیان امور مذکورہ در حدیث جبرئیل۔ دین با بیان حدیث ودلالت آیت آنکہ امور ثلثہ دین واسلام وایمان در واقع باہم دگر مغایرت ومباینت ندارند۔ شرح شیخ الاسلام ص $\frac{106}{14}$

صرح بهذا المعنى جماعة من الائمة فكذلك لفظ الايمان ولفظ الاسلام مفردا ومجردا شمل الآخر وعمه واذا ذكر مقرونا بالآخر اريد باحدهما معنى لم يرد به الآخر ومن هذا القبيل حديث جبريل فقد ذكر فيه الايمان مقرونا بالاسلام ففرق بينهما وجعل الايمان تصديق القلب والاسلام عمل الظاهر انتهى كلام ابن رجب ملخصا وموضحا ص١٩ من جامع العلوم والحكم، وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الشعب الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فذكر اسم الايمان مجردا ومفردا وادخل فيه الاسلام والاعمال الصالحة وقال تعالى ان الدين عند الله الاسلام - وقد اخبر الله تعالى عن ملكة سبا انها دخلت فى الاسلام بهذه الكلمة وقالت رب انى ظلمت نفسى واسلمت مع سليمان لله رب العالمين واخبر عن دعاء يوسف عليه السلام فاطر السموات والارض انت ولى فى الدنيا والآخرة توفنى مسلما والحقنى بالصالحين وهذا كله يدل على ان الاسلام المطلق يدخل فيه ما يدخل فى الايمان من التصديق

وفى حديث جبريل لما ذكر الايمان مع الاسلام جعل الاسلام هو الاعمال الظاهرة وجعل الايمان فى القلب من التصديق والاعتقاد وليس ذلك لان الاعمال ليست داخلة فى مسمى الايمان بل انما اريد فى هذا المقام ما بطن من الاعتقاد لانه ذكر فى مقابلة الاسلام ففرق بينهما لاجل المقابلة لا لاختلاف فى الحقيقة وهذا هو مراد البخارى بهذه الترجمة ولم يصرح بالجواب والتاويل كما هو عادته حيث لا يصرح بالجواب ولكن يشير اليه ويذكر مادة الجواب فكذلك فعل ههنا-

## توضيح غرض الامام البخارى بهذه الترجمة بعبارة اُخرى مقتبسا من كلام الحافظ ابن تيمية فى كتابه كتاب الايمان

ان الايمان والاسلام والدين شئ واحد عند الامام البخارى وجماعة من ائمة الحديث لكن تختلف دلالة هذه الالفاظ بالتجريد والاقتران فاذا ذكر اسم الايمان مجردا دخل فيه الاسلام والاعمال مثل قوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة - فقد دخل فيه جميع اعمال الاسلام وكذلك لفظ البر والتقوى والدين والاسلام يدخل فيه جميع ذلك فقد روى انهم سألوا عن الايمان فانزل الله هذه الاية ليس البر ان تولوا وجوهكم الآية وقد روى مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم انه فسر البر بالايمان كما تقدم وايضا فقد جعل الله عز وجل ضد الاسلام والايمان واحدا وهو الكفر فلولا انهما كشئ واحد فى الحكم والمعنى ما كان ضدهما واحدا فقال تعالى كيف يهدى الله قوما كفروا بعد ايمانهم - وقال ايأمركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون فجعل ضدهما الكفر - واما تفرقة النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل بين الايمان والاسلام حيث فسر الايمان بالاصول الخمسة وفسر الاسلام بالاعمال الظاهرة فالوجه فيه انه ذكر فيه الايمان مع الاسلام وجمع بينهما فى السؤال فاجيب بالتفرقة بقرينة المقابلة واما اذا افرد اسم الايمان بالذكر فانه يتضمن الاسلام واذا افرد اسم الاسلام فهو يتضمن الايمان ومثاله لفظ الصالح والشهيد والصديق فانه قد يذكر مفردا فيتناول النبيين كما قال تعالى فى حق الخليل وآتيناه اجره فى الدنيا وانه فى الآخرة لمن الصالحين - وقال الخليل رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين وقال يوسف توفنى مسلما والحقنى بالصالحين وقال سليمان وادخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين وكذلك لفظ الصديق والشهيد عام يتناول النبيين

يوصف به النبي كما قال تعالى واذكر في الكتاب ابراهيم انه كان صديقا نبيا - وقال تعالى واذكر في الكتاب ادريس انه كان صديقا نبيا - ولكن قد يعطف على النبيين فيراد به غير النبي مثل قوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين - فيراد به غير النبي - وكذلك لفظ المعصية والفسوق والكفر شامل لكل معصية وكل كفر وفسق فقد يذكر ويراد به العام وقد يذكر ويراد به الخاص مع قرينة المقابلة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها - وقال تعالى فعصى فرعون الرسول وقال تعالى ولا يعصينك في معروف فاريد بالعصيان المعنى الاعم وقال تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فاريد بالعصيان غير الكفر والفسوق ومن هذا الباب لفظ الظلم فقد يطلق ويراد به المعنى الاعم الشامل لكل كفر ومعصية وقد يراد به الخاص مثل ظلم الانسان نفسه وظلم الناس بعضهم بعضا كقول آدم عليه السلام وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقول موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي - وفي الصحيحين عن ابن مسعود لما انزلت هذه الآية الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم شق ذلك على اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا اينا لم يظلم نفسه فشق ذلك عليهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم انما هو الشرك الم تسمعوا الى قول العبد الصالح ان الشرك لظلم عظيم - وكذلك اسم الفقير اذا اطلق دخل فيه المسكين واذا اطلق لفظ المسكين تناول الفقير واذا قرن بينهما فاحدهما غير الآخر فالاول كقوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين - والثاني كقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين فهذه الاسماء تختلف دلالتها بالاطلاق والتقييد والتجريد والاقتران -

فكذلك لفظ الايمان اذا ذكر مفردا دخل فيه الاسلام واذا اطلق لفظ الايمان مع الاسلام فيراد به غير الاسلام ومن هذا القبيل حديث جبريل حيث جمع فيه ذكر الايمان مع الاسلام ففرق النبي صلى الله عليه وسلم بين مسمى الايمان ومسمى الاسلام وفسر الايمان بغير ما فسر به الاسلام ومقصوده بهذه التفرقة تفصيل اعمال القلوب وتفصيل اعمال الجوارح وبيان ان ذلك كله دين ولا يخفى ان الدلالة تختلف بالتجريد والاقتران والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم - هذا خلاصة كلام الحافظ ابن تيمية في مواضع متفرقة من كتابه كتاب الايمان وتوضيح تاويل الامام البخاري لحديث جبريل عليه الصلاة والسلام -

## والجواب عن تاويل الامام البخاري هذا

ما قال شيخنا الاكبر مولانا الشاه السيد محمد انور نور الله وجهه يوم القيامة ونضر آمين - ان سياق حديث جبريل لا يقبل هذا التاويل فان حديث جبريل انما جاء لتحقيق حقيقة الايمان والاسلام وبيان وصفهما الاصلي والمقصود منه ايضاح التفرقة بين الايمان والاسلام بحسب الحقيقة والتغاير المفاهمي انما يكون حيث وقع في العبارة لفظان مترادفان او متقاربان فحينئذ يراد باحدهما ما يغاير الآخر بقرينة المقابلة وههنا ليس كذلك فانه وقع السؤال اولا عن الايمان فقط ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يعلم من قبل انه يسئل بعد ذلك عن الاسلام وانما سئل اولا عن الايمان فقط فاخبر عن حقيقته الحقة وماهيته الاصلية في الشريعة من غير نظر الى مفهوم الاسلام ولم يخطر بباله صلى الله عليه وسلم انه يسئل بعد ذلك عن الاسلام ثم لما سئل عن الاسلام اخبر عن حقيقته فظهر ان جبريل انما جاء ليعلم الناس حقيقة

الایمان والاسلام ویعلمهم ویعلمهم انهما حقیقتان مختلفتان بحسب الحقیقة لا انهما عبارتان عن معنی واحد وانما اختلفا لاجل المقابلة فقط والحاصل ان حدیث جبریل سیاقه اعطاء العلم وبیان الحقیقة وایضاح التفرقة ففصّل الامر وفصل الایمان عن الاسلام واوضح الفرق بینهما وعلّم الناس بهذه الاسئلة ان حقیقة الدین هی التفرقة بین الایمان والاسلام والاحسان لا جعلها عبارة عن حقیقة واحدة

واما حدیث وفد عبد القیس فالمقصود منه التحریض علی العمل والتحریض علی الانقیاد والخروج عن الکفر والدخول فی الاسلام فمشی فیه علی بیان المقصود وهو الانقیاد للرب المعبود فذکر الایمان وفسّره بامور الاسلام ولم یلتفت الی تحقیق الحقیقة وایضاح التفرقة بین الحقائق المختلفة واکتفی بذکر شرائع الاسلام التی یتم بها الانقیاد لرب الانام فان ضمام بن ثعلبة کان حدیث العهد بالاسلام فاقتصر فی تلقینه علی البیان الاجمالی والا فالایمان والاسلام حقیقتان مختلفتان لکن مسافة حرکتهما واحدة وانما الفرق بینهما باعتبار الایاب والذهاب فان الایمان یبتدئ حرکته من الباطن وتنتهی علی الجوارح واما الاسلام فتبتدئ حرکته من الظاهر وتنتهی الی الباطن فان الایمان یخرج من القلب وینبسط نوره حتی یصل الجوارح والاسلام یظهر علی الظاهر ثم یسری نوره فی الباطن وینزل فی اعماق القلب والله اعلم ولذا قال الحافظ العسقلانی والذی یظهر من مجموع الادلة ان لکل منهما حقیقة شرعیة کما ان لکل منهما حقیقة لغویة لکن کل منهما مستلزم للاٰخر بمعنی التکمیل له فکما ان العامل لا یکون مسلماً کاملا الا اذا اعتقد فکذلک المعتقد لا یکون مؤمناً کاملا الا اذا عمل وحیث یطلق الایمان فی موضع الاسلام او العکس او یطلق احدهما علی ارادتهما فهو علی سبیل المجاز کذا فی فتح الباری ص۱۰۱ ج۱

# جواب عن استدلال آخرهم

ثم ان النصوص التی تدل علی ان الاسلام والایمان والدین امر واحد انما تدل علی ان مصادیق هذه الثلاثة امر واحد یعنی انها متلازمة ومتحدة باعتبار المصداق فی النفس الامری ولا دلالة فیها ان الایمان والاسلام والدین الفاظ مترادفة متحدة المفاهیم ولم یوجد فی ذخیرة الکتاب والسنة حرف واحد یدل علی ان مسمی الایمان هو بعینه مسمی الاسلام الا تری ان قوله تعالی وما کان الله لیضیع ایمانکم ای صلاتکم لم یدل علی ان مسمی الصلاة هو بعینه مسمی الایمان بل الصلاة داخلة فی الایمان وشعبة من شعبه والتلازمة والتلازم لا یستلزم ان احدهما هو الاٰخر بعینه کالروح والبدن فلا یوجد روح الا مع البدن ولا یوجد بدن حی الا مع الروح ولیس احدهما عین الاٰخر فالایمان کالروح قائم بالاسلام والاسلام کالبدن ولا یکون البدن حیا الا مع الروح فهما متلازمان لا ان مسمی احدهما هو مسمی الاٰخر بعینه واسلام المنافقین کبدن المیت جسد بلا روح واسلام عصاة المؤمنین کبدن حی فیه روح لکنه مقطوع الاعضاء ومجروحها فما دام الروح (ای الایمان) فی البدن باقیا والراس سالما فهو انسان حی وان کان مقطوع الانف والاذن او الید او الرجل او ذاهب العینین لانه یجب القصاص بقتل مثل هذا الرجل المجروح او المفلوج ما دام فیه الروح ولا یجب القصاص بقطع راس رجل میت وان کان سالم الاعضاء وتام الخلقة وهذا عین ما یقوله سادات المتکلمین ولم ینقل عن

احد من الصحابة و التابعين ولا ائمة الاسلام انه قال مسمى الاسلام هو بعينه مسمى الايمان وانما المشهور عن السلف والخلف ان المؤمن المستحق لوعد الله هو المسلم المستحق لوعد الله فكل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم

## جواب عن استدلال آخرلهم

واما قولهم ان الله تعالى جعل ضد الايمان والاسلام واحدا وهو الكفر فلولا الايمان شيئا واحدا لما جعل الله ضدهما واحدا وهو الكفر

## فالجواب عنه

ان الكفر فى الحقيقة هو ضد الايمان اذ لا يثبت الكفر الحقيقى المخرج عن الملة حتى يزول اصل التصديق القلبى والاعتقاد الباطنى لا بترك الاعمال الظاهرة فان تارك اعمال الاسلام وان حرم الثواب واستحق العقاب لكنه لا يعد خارجا عن ملة الاسلام ولا يخلد فى النار ولانه كما لا يدخل فى الملة الا باصل التصديق كذلك لا يخرج عنها الا بالتكذيب لا بارتكاب الكبائر وقد اتفق اهل السنة والجماعة ان اسم الايمان لا يزول عن مرتكب الكبيرة ولذا جاء فى القرآن وعد الجنة منوطا بالايمان دون الاسلام۔

## الفاظ الحديث ومعانيه

قوله كان النبى صلے الله عليه وسلم بارزا يوما للناس اى ظاهرا غير محتجب عنهم فاتاه رجل اى ملك فى صورة رجل وفى رواية اقبل رجل احسن الناس وجها واطيب الناس ريحا كان ثيابه لم يمسها دنس قوله فقال بعد ان سلم۔ وزاد المصنف فى التفسير يارسول الله ما الايمان قوله ما الايمان قال الايمان ان تؤمن بالله الخ كان السؤال عن الحقيقة الشرعية للايمان ووضعه الاصلى فى نظر الشريعة لان ما يكون سؤالا عن الماهية فاجاب عنه النبى صلے الله عليه وسلم بقوله الايمان ان تؤمن بالله الخ واعاد لفظ الايمان تفخيما لشأنه وانما اتى به ليطريق التعريف اشارة الى ان الايمان المعروف فى الشريعة هو على وضعه الاصلى اى نفس التصديق لكن زاد فى الشرع بزيادة المتعلق اى هو تصديق الله ورسله وملائكته وكذا قوله ما الاسلام كان سؤالا عن الحقيقة الشرعية ففرق النبى صلے الله فى حقيقتهما فجعل الايمان اسما لما بطن من الاعتقاد وجعل الاسلام لما ظهر من الاعمال فبين النبى صلے الله عليه وسلم ان الايمان والاسلام والاحسان حقائق مختلفة وامور متغايرة جامعها الدين۔

قال المناوى قوله ان تؤمن بالله معناه ان تصدق بانه تعالى واحد فى ذاته وصفاته وافعاله وملائكته اى بان لله ملائكة مخلوقين من النور وهم عباد له تعالى سفراء بينه وبين رسله لا ياكلون ولا يشربون ولا ينامون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ليسوا بذكور ولا اناث وكتبه بانها كلام الله القديم القائم بذاته المنزه عن الحروف والاصوات التى انزلها على بعض رسله لهداية الناس ورسله اى وبان لله رسلا ارسلهم الله الى الناس لارشادهم الى ما فيه مصلحة معاشهم ومعادهم

وهم معصومون من الذنوب كبيرها وصغيرها۔ كذا في فيض الفنون ص ١٨٢ ج ٣۔ قوله وبلقائه قال النووي اختلفوا في المراد بالجمع بين الايمان بلقاء الله والبعث فقيل اللقاء يحصل بالانتقال الى دار الجزاء والبعث عند قيام الساعة وقيل اللقاء ما يكون بعد البعث عند الحساب انتهى وعندي الفرق بين اللقاء والبعث هو ان البعث هو القيام من القبور عند قيام الساعة واللقاء هو الحضور للحساب والجزاء والقيام بين يدي رب العالمين۔ قوله الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤدي الزكوة المفروضة وتصوم رمضان وفي رواية كهمس وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا والاقتصار على هذه الشرائع ليس لاجل الحصر بل لانها اهم شرائع الاسلام واعظم اعماله والمقصود من تعريف الايمان والاسلام بيان الفرق والتمييز بينهما ان الايمان يتعلق باعمال القلب والاسلام يتعلق باعمال القلب وانهما حقيقتان مختلفتان وان كان مصداقهما في الخارج واحد انحو اتحاد الظاهر مع الباطن واتحاد الحكاية مع المحكي عنها واقتصر على بيان اهم متعلقاتهما وليس المراد ان متعلقات الايمان والاسلام منحصرة فيما ذكر والله اعلم۔ قوله وما الاحسان اي ما حقيقة الاحسان الذي تكرر ذكره في القرآن والحديث بطريق الفضل وعلو المنزلة مثل قوله تعالى والله يحب المحسنين وقوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن والمراد بالاحسان احسان العبادة واتقانها ومراعاة آداب المعبود بها فيها وتجويدها كما ينبغي۔ قوله ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفي رواية لابي داؤد الطيالسي عن ابن عمر۔ ان تخشى الله كانك تراه قال الحافظ العسقلاني اشار النبي صلى الله عليه وسلم في الجواب الى حالتين ارفعهما ان يغلب عليه مشاهدة الحق بقلبه حتى كانه يراه بعينه وهو قوله كانك تراه (والثانية) ان يستحضر ان الحق مطلع عليه يرى كل ما يعمل وهو قوله فانه يراك وهاتان الحالتان يثمرهما معرفة الله وخشيته وقد عبر عنه في رواية عمارة بن القعقاع بقوله ان تخشى الله كانك تراه وكذا في حديث انس۔ كذا في الفتح وقال تعالى الم يعلم بان الله يرى۔ وقال العلامة القسطلاني هذا من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم والاول اشارة الى مقام المشاهدة والمكاشفة والثاني اعني قوله صلى الله عليه وسلم فان لم تكن تراه نزول من مقام المكاشفة الى مقام المراقبة اي ان لم تعبده وانت من اهل الرؤية المعنوية فاعبده وانت بحيث انه يراك اھ۔ وقيل هذا كله اشارة الى حالة واحدة والثاني تعليل للاول فان العبد اذا امر بمراقبة الله تعالى في العبادة واستحضاره به من عبده كانه يراه فانه قد يشق عليه ذلك فيستعين على ذلك بايمانه بان الله يراه ويطلع على سره وعلانيته ولا يخفى عليه شئ من امره وهو مختار الامام النووي رحمة الله عليه حيث قال معناه ان تعبد الله عبادة من يرى الله تعالى فيراه الله تعالى فانه لا يستبقي شيئا من الخضوع والخشوع والاخلاص وحفظ القلب والجوارح ومراعاة الآداب الظاهرة والباطنة ما دام في عبادته فان عرض له عارض على ندور بادر بالاعراض عنه وسد بابه وحسم مادته وقوله صلى الله عليه وسلم فان لم تكن تراه فانه يراك معناه انك انما تراعي الآداب المذكورة اذا كنت تراه ويراك لكونه يراك لا لكونك تراه فهو دائما يراك فاحسن عبادته وان لم تره فتقدير الحديث فان لم تكن تراه فاستمر على احسان العبادة فانه يراك اھ۔ ومن رأى ان الله تعالى يراه فانه لا يستبقي شيئا من الخشوع والخضوع ومراعاة الآداب الظاهرة والباطنة ما دام في عبادة ربه تعالى۔

# فائدة جليلة

قال الله تعالى للذين احسنوا الحسنى و زيادة و ثبت فى صحيح مسلم عن النبى صلے الله عليه وسلم تفسير الزيادة بالنظر الى وجه الله الكريم فى الجنة و هذا مناسب لجعله جزاء لاهل الاحسان لان الاحسان هو ان يعبد المؤمن ربه فى الدنيا كانه يراه و ينظر اليه فكان جزاء ذلك النظر الى وجه الله عيانا فى الاخرة و هذا عكس ما اخبر الله عن الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اى عن رؤيته سفے الآخرة لتراكم الران على قلوبهم حتى حجبت عن معرفته و مراقبته كذا فى جامع العلوم والحكم ص ۲۴

# فائدة اخرى

لما كان الدين كالشجرة الطيبة كان الايمان اصلها الثابت فى ارض القلب و الاسلام و اعماله فروعها فى السماء و الاحسان

ثمرتها اذاقنا الله تعالے من

ثمراتها۔ آمين

قوله متى الساعة انما سأل جبريل عن الساعة ليعلمهم ان الساعة لا يسئل عنها وعدم السؤال عنها هو الدين لان مالا يعرفه سيد الملائكة ولا سيد الرسل لا امكان لمعرفته لاحد۔ قوله ما المسئول عنها باعلم من السائل لا ستوائهما فى عدم العلم بوقت قيامها انما علمها عند ربى۔ فسؤال جبريل عليه سفے المجلس ليظهر للحاضرين بجواب الرسول صلے الله عليه وسلم انه لا يعلم و انه لا يجاب عمالا يعلم و انه لا يستنكف من قول لا ادرى فانه نصف العلم۔ قوله اذا ولدت الامة ربها هو كناية عن كثرة العقوق بان يعامل الولد امه معاملة السيد امته فى الاهانة والضرب والسب والاستخدام فاطلق عليه ربها مجازا وهذا الوجه اوجه الاوجه التى ذكرت فى شرح هذا الحديث لان المقصود الاشارة الى ان الساعة يقرب قيامها عند انعكاس الامور و انقلاب الاحوال وظهور الفساد و الاختلال بحيث يصير المربى مربيا والسافل عاليا. والاصول فروعا والفروع اصولا وهو مناسب لقوله فى العلامة الاخرى ان تصير الحفاة العراة ملوك الارض وقال الخطابى معناه اتساع الاسلام واستيلاء اهله على بلاد الشرك وسبى ذراريهم فاذا ملك الرجل الجارية واستولدها كان الولد منها بمنزلة ربها لانه ولد سيدها ونقل النووى ذلك عن اكثر العلماء لكن الراجح هو المعنى الاول وما احسن قول القائل اذا التحق الاسافل بالاعالى فقد طابت منادمة المنايا وعلى الاول كلتاهما۔ من العلامات السابقة للقيامة المقاربة لها فظهر ان منذ قرب الساعة وعلى قول الخطابى تظهر العلامة الاولى بعد وفاته صلے الله عليه وسلم فى عهد الخلافة الراشدة وعلامة التطاول فى البنيان تظهر عند قرب الساعة۔ قوله واذا تطاول رعاة الابل الخ هو عطف على ما سبق اى وقت الولادة و وقت التطاول يعنى اذا وصل الحال الے هذا الحد اختل نظام العالم وقامت القيامة و المقصود من ذلك بيان خروج نظام العالم عن دائرة الاعتدال و دخوله فى الافراط والتفريط فان الشئ اذا خرج من حده و مراتبه اختل وفسد واختلال العالم هو قيام القيامة۔ قوله فى خمس لا يعلمهن الا الله وعلم الساعة

ای علم تعیین وقت الساعة داخل فی جملة خمس من الغیب لا یعلمهن الا الله۔ وفی حدیث ابن عباس هذا فقال سبحان الله خمس من الغیب لا یعلمهن الا الله ثم تلا الآیة فلا ینبغی لاحد ان یطمع فی علم شیٔ من هذه الامور الخمسة اعلم ان هذه الخمس لما کانت من الامور التکوینیة دون التشریعیة لم یظهر علیها الله تعالی احدا من انبیاءه الا بما شاء وجعل مفاتیحه عنده وبیده فقال وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو۔ لانهم بعثوا للتشریع فالمناسب لهم علوم التشریع دون علوم التکوین ثم المراد منه اصولها وکلیاتها فان علم بعض الجزئیات للاولیاء ایضا والعلم فی الحقیقة هو العلم الکلی اذ به یعرف حقیقة الشیٔ وماهیته وبه یتوصل الی معرفة الافراد والجزئیات والیه اشار الحق سبحانه بلفظ المفاتح اذ لا یفتح القفل الا بالمفتاح ولا یخفی ان مفتاح معرفة الجزئیات والافراد انما هو العلم الکلی واما العلم الجزئی فمقصور علی معلومه لا یکون کاسبا ومؤدیا الی معرفة جزئی آخر فلا ینفتح به قفل الحقیقة عن جزئی آخر الا تری ان کثیرا من المصنوعات التی تجلب الینا من اقطار العالم نحن نعلمها علما جزئیا لا علما کلیا ولذا لا نقدر علی معرفة حقیقتها وطریق صنعتها واما تخصیص الخمس فلان هذه الخمس اصول الامور التکوینیة والکل راجع الیها وقیل لان السؤال وقع عن هذه الخمس فخصت بالذکر۔ هکذا افادنا شیخنا السید الانور قدس الله سره الا تری ان الطبیب من یعرف باصول الطب وکلیاته لا من کان حافظا او خازنا لادویة کثیرة وکذا الفقیه من کان عارفا لاصول الشرع وقواعده الکلیة ومآخذ المسائل وکیف وان العلم الکلی وعلم الکلیات بمنزلة المفتاح لعلم الجزئیات فمن علم ان کل فاعل یکون مرفوعا علم به الف الف فاعل من الجزئیات الغیر المحصورة واذا علمت هذا فاعلم ان الغیب فی اصطلاح الشرع عبارة عن امور غائبة لا یمکن ادراکها بالحواس الظاهرة والباطنة ولا بالدلائل العقلیة والحسابیة والریاضیة وقواعد التنجیم فان عُلِمَ شیٔ کالمطر مثلا بالآلات الرصدیة فلا یسمی ذلک علم الغیب۔ ثم ان علم الغیب له اصول وقواعد وفروع وجزئیات فاصول الامور الغیبیة وقواعدها الکلیة بمنزلة المفاتیح وانما هی بید الله عز وجل لا یعلمها الا الله عز وجل واما الجزئیات فقد یُطلِعُ الله عز وجل علی بعض منها من یشاء من عباده فالمطر الجزئی قد یعلم بالوحی والالهام واما اصول المطر وقواعدها الکلیة المتعلقة بکیفیة المطر وکمیته وزمانه ومکانه فلا یعلمه الا الله تعالی وهذا هو علم الغیب واما علم الجزئیات الغائبة فهو لیس بعلم الغیب ولا یسمی المطلع علی بعض المغیبات عالم الغیب الا تری انه لو فرض ان احدا حفظ اللوح المحفوظ وما فیه من الامور التکوینیة لا یکون عالم الغیب بل یکون ناقلا وحاکیا للغیب لانه حفظ الجزئیات ولم یعلم الاصول والکلیات وهذا معنی قوله تعالی وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو فالمراد بالمفاتح العلم الکلی بالمغیبات الجزئیة۔ واما الاطلاع علی بعض انباء الغیب باطلاع الله تعالی بالوحی او بالالهام فهذا لیس بعلم الغیب البتة وهذا معنی قوله تعالی تلک من انباء الغیب نوحیها الیک ما کنت تعلمها انت ولا قومک من قبل هذا فالانبیاء والرسل قد اخبروا اممهم ببعض انباء الغیب علی ما اوحی الیهم ولکن لم یکن لهم علم باصول هذه المغیبات وقواعدها الکلیة سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم ولا یصح اطلاق عالم الغیب الا فیمن یعلم اصول الغیب وکلیاته۔ والاطلاع علی المغیبات الجزئیة بدون الاطلاع علی اصولها وقواعدها الکلیة لیس بعلم فی الحقیقة ولا المطلع علیها باعلام الٰهی والهام سماوی عالما فی

الحقیقۃ مالم یعرف اصولہ وقواعدہ الکلیۃ وھذہ الاصول۔ والقواعد الکلیۃ ھی مفاتح الغیب بید اللہ عز وجل لا یعلمہا الا ھو۔

## حکایۃ

حکی ان امام دار الھجرۃ مالک بن انس کان یتمنی ان یقع موتہ بالمدینۃ لا خارجا منہا وکان یری النبی صلی اللہ علیہ وسلم کل لیلۃ فی المنام کان یرید ان یخرج الی مکۃ للحج ولکن خاف ان یقع موتہ بمکۃ خارج المدینۃ فمرۃ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المنام کم بقی من عمری یا رسول اللہ فاشار باصابعہ الخمس ولم یتکلم بلسانہ بحرف فتحیر امام دار الھجرۃ عن تلک الاشارۃ فقص رؤیاہ علی محمد بن سیرین وسأل عن تعبیرہ فصحک ابن سیرین وقال لیس المراد بہ خمسۃ اعوام وخمسۃ شھور وایام بل المراد بہ انہ فی خمس لا یعلمھن الا اللہ قولہ ردوہ فلم یروا شیئا بعل قولہ ھذہ القاء الملقی لینفطنوا انہ ملک لا بشر (قس) قولہ ھذا جبریل جاء یعلم الناس دینہم ای قواعد دینہم واصولہ وکلیاتہ عمدۃ القاری ص۲۹۳ ج۱ لیعلموا العقائد الدینیۃ والاعمال الظاھرۃ والاعمال القلبیۃ۔ ولیعلموا ان القیامۃ لا یسئل عنہا۔ فیعرفوا الفرق بین ما یمکن الاطلاع علیہ وما لا یمکن ولیعلموا ان اللہ تعالیٰ ھو المنفرد بھذہ الخمس

## فائدۃ جلیلۃ

دل الحدیث علی ان علوم الدین ثلاثۃ الاول علم العقائد وھو علم الکلام والثانی علم الحلال والحرام ومعرفۃ الاحکام وھو علم الفقہ والثالث علم المکاشفات والمراقبات وھو علم التصوف ومجموعھا الدین والاحسان ھو اصل التصوف الذی ھو عبارۃ عن صدق التوجہ الی اللہ تعالیٰ وجمیع معانی التصوف التی جاءت عن مشائخ الطریقۃ کلہا راجعۃ الی ھذا المعنی فالدین وتر ثلاث رکعات الاولی رکعۃ الایمان والثانیۃ رکعۃ الاسلام والثالثۃ رکعۃ الاحسان وھی التی توتر ما قبل صلی ولا یصح الانفراد علی رکعۃ الاحسان فقط مالم ینضم الیہا شفع الایمان والاسلام ولذا قال الامام القرطبی ھذا الحدیث یصح ان یقال لہ ام السنۃ لما تضمنہ من جمل علم السنۃ فحدیث جبریل فی تضمن علوم السنۃ مثل سورۃ الفاتحۃ فی تضمن علوم القرآن قال القاضی عیاض اشتمل ھذا الحدیث علی جمیع وظائف العبادات الظاھرۃ والباطنۃ من عقود الایمان ابتداء وحالا ومآلا ومن اعمال الجوارح ومن اخلاص السرائر والتحفظ من آفات الاعمال حتی ان علوم الشریعۃ کلہا راجعۃ الیہ ومتشعبۃ منہ واللہ اعلم۔

## فائدۃ اخری

قد جاء جبریل فی آخر عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد حجۃ الوداع قبیل وفاتہ وکانہ جاء بعد انزال جمیع الاحکام لتقریر امور الدین المتفرقۃ فی مجلس واحد لتنضبط۔ (ف) ص۱۱۱ ج۱

قولہ قال ابو عبد اللہ جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذلک المذکور فی ھذا الحدیث کلہ من الایمان الظاھر المفھوم من الحدیث جعلہ من الدین کما جعلہ اولا واما جعلہ من الایمان کما نعلہ آخر فلا یفھم من الحدیث

باعتبار دعوى الاتحاد بين الايمان والاسلام والدين وكلمة من في قوله من الايمان اما تبعيضية والمراد بالايمان هو الايمان الكامل المعتبر عند الله تعالى وعند الناس ولا شك ان الامور المذكورة في هذه الاحاديث من اجزاء الايمان الكامل والاسلام والاحسان داخلان فيه واما بيانية والمعنى ان هذه الاعمال كلها ناشئة من الايمان الكامل. اذ العبادة تابعة للايمان يعبد المؤمن ربه تبارك وتعالى بقدر ايمانه ولا يخفى ان مبدأ الاحسان والاسلام هو الايمان بالله تعالى اذ لولا الايمان بالله لم يتصور العبادة له قال علامة الزمن الشيخ محمود حسن الديوبندي قدس الله سره. مقصود المؤلف بهذه الترجمة ان الاصول والفروع والاعمال والايمان والاسلام والاحسان والاخلاص والاخلاق كله من الدين كما دل عليه حديث جبريل وان الدين والاسلام واحد كما دل عليه الآية. وان الايمان والاسلام واحد كما دل عليه حديث وفد عبد القيس فانه قد فسر الايمان في قصتهم بما فسر به الاسلام في حديث ابن عمر وغيره فثبت ان الايمان والاسلام والدين كله واحد يجوز اطلاق واحد منها على الآخر كما هو مذهب المحدثين فانهم يتبعون الاطلاقات الواردة في النصوص ولا يلتفتون الى المباحث الكلامية فكأن هذا الباب مصدق لجميع ابواب الايمان المتقدمة والله اعلم (قلت) ما ظهر ان المراد بالايمان في قول المؤلف الامام قال ابو عبد الله جعل ذلك كله من الايمان هو الايمان الكامل المشتمل على هذه الامور كلها ظهر ان النزاع بين حضرات المحدثين وسادات المتكلمين. نزاع لفظي فمن قال بجزئية الاعمال للايمان اراد به الايمان الكامل الذي به يحصل الدخول الاولى في الجنة او الايمان الاكمل الذي يحصل به المؤمن درجة السابقين المقربين ولا شك ان العمل جزء لمثل هذا الايمان ومن انكر جزئية الاعمال للايمان اراد به نفس الايمان واصل الايمان المنجي من التخليد الدائم ولا شك ان التصديق القلبي هو مدار النجاة من العذاب الدائم وكيف وقد اتفق اهل السنة والجماعة كلهم ان مرتكب الكبيرة فاسق ليس بكافر خارج عن ملة الاسلام ولا يخلد في النار مثل الكفار وانما النزاع الحقيقي مع المعتزلة والخوارج والمرجئة لا محيص عنه الا بابطال آرائهم الفاسدة وقد ابطلها علماء السلف والخلف فمنهم من توجه لرد المرجئة فاهتم ببيان جزئية الاعمال ومنهم من اشتدت عنايته برد المعتزلة والخوارج فبالغ في نفي الجزئية ولكل منهم وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات وانما الخلاف بين طوائف اهل السنة والجماعة في ان مرتكب الكبيرة هل يطلق عليه اسم الايمان ام لا فقيل يقال انه مسلم ولا يقال مؤمن وقيل بل يقال مؤمن قال الحافظ ابن تيمية والتحقيق انه يقال مؤمن ناقص الايمان مؤمن بايمانه فاسق بكبيرته فلا يعطى الاسم المطلق لان اسم الشئ المطلق يقع على الكامل منه ولا يسلب عنه مطلق الاسم ويقال للخارجي الذي نفي عن السارق والزاني والشارب وغيرهم الايمان هو لم يجعلهم مرتدين عن الاسلام بل عاقب هذا بالجلد وهذا بالقطع ولم يقتل احدا الا الزاني المحصن ولم يقتله قتل المرتد فان المرتد يقتل بالسيف بعد الاستتابة وهذا يرجم بالحجارة بلا استتابة فدل ذلك على انه وان نفي عنهم الايمان فليسوا عنده مرتدين عن الاسلام مع ظهور ذنوبهم وليسوا كالمنافقين الذين كانوا يظهرون الاسلام ويبطنون الكفر وقد صرح الامام احمد في غير موضع بان اهل الكبائر معهم ايمان يخرجون به من النار واحتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم اخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان والمعتزلة ينفون عنه اسم الايمان والاسلام بالكلية ويقولون يخلد في النار لا يخرج منها بشفاعة ولا غيرها

وهذا هو الذي انكر عليهم وكل اهل السنة متفقة انه قد سلب كمال الايمان الواجب فزال بعض ايمانه الواجب فظهر ان اكثر التنازع بين اهل السنة في هذه المسئلة هو نزاع لفظي انتهى كلام الحافظ ابن تيمية ملخصا و ملتقطا من مواضع متفرقة من كتابه كتاب الايمان راجع صـ۱۱۹ وصـ۱۴۷

# باب

كذا هو بلا ترجمة فهو بمنزلة الفصل من الباب الذي قبله فلا بد من تعلق به ووجه التعلق انه سمى الدين ايمانا في حديث هرقل فيتم مراد المؤلف بكون الدين هو الايمان كذا في الفتح فان هرقل لم يفرق بين الايمان والدين فسماه مرة دينا واخرى ايمانا وهرقل وان كان كافرا لكن لم يقل هذا من قبل نفسه ورأيه وانما رواه عن من الكتب السابقة وفي شرعهم كان الايمان دينا وشرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد ناسخ وقد تداوله الصحابة الكرام وسائر العلماء ولم ينكروه بل استحسنوه فدل ذلك ان الدين هو الايمان والله اعلم والاظهر ان بشاشة الايمان المذكورة في حديث هرقل هو الاحسان وانما يخاف النفاق وحبط العمل من خالطت بشاشة الايمان قلبه فحينئذ لا يبعد ان يقال ان هذا الباب في مقابلة الباب المتقدم وهو باب خوف المؤمن ان يحبط عمله - الخ اشار بهذا الباب الى ان من ذاق حلاوة الايمان وشرح الله صدره للاسلام وخالط بشاشته القلب خلطا رابطيا اتحاديا فيجوز ان يقال في حقه انه محفوظ من الارتداد واما من ليس كذلك فلا يجوز له الوثوق على ايمانه - والله اعلم -

قوله حتى يتم قال السندي كان مراد المصنف ان اللفظ يدل على ان اهل الكتاب ايضا كانوا يعتقدون ان الايمان يقبل التمام والنقصان والله اعلم -

# باب فضل من استبرأ لدينه

يعني ان التورع من الشبهات شعبة من الايمان وان الاحتياط في الدين من الدين ولعل الغرض منه ان الورع شعبة من الايمان لهذا التقسيم آخر للايمان باعتبار الاستبراء عن الشبهات وفيه دليل لمن ذهب الى زيادة الايمان ونقصانه وهذا الباب في الحقيقة من تتمة الباب المتقدم وهو باب التحفظ من الاصرار على المعاصي فانه لما ذكر في الباب السابق التحذير من الاصرار على المعاصي ذكر في هذا الباب فضل الورع والاتقاء عن المشتبهات استبراء لدينه اشارة به الى ان الورع من مكملات الايمان كما ان المعاصي من منقصاته وايضا لما ذكر في حديث جبريل الاحسان وهو جعل الايمان حسنا ومن يادكر في هذا الباب ان من اراد ان يحافظ على حسن ايمانه فليحفظه عن دنس الشبهات فان المشتبه شينة الايمان -

اذا المرء لم يدنس من اللوم عرضه ✧ فكل رداء يرتديه جميل

الا ان في الجسد مضغة اذا صلحت بالمعرفة والخشية وتزينت بالطاعة والعبودية صلح الجسد كله اي تزين الجسد بالطاعة والعبودية فيصلح ظاهره بصلاح باطنه واذا فسدت فسد الجسد كله اي اذا فسدت مضغة القلب بالغفلة والشهوة فسد الجسد كله باتباع الشهوات واللذات والانهماك في المعاصي الا وهي القلب فانما سلطان البدن وسائر الاعضاء بمنزلة الرعايا صلاحها وفسادها منوط بصلاح

السلطان وفساده۔

# باب اداء الخمس من الايمان

اى هذا الباب فى بيان ان اداء الخمس شعبة من شعب الايمان لان الوفد سألوا عن الاعمال التى اذا عملوا بها يدخلون بها الجنة فذكر فيها اداء الخمس فان كل عمل يدخل به الجنة فهو من الايمان فاداء الخمس من الايمان۔ والغنيمة حلال بيّن والخمر حرام بيّن والانتباذ فى اسقية الخمر كالحنتم والنقير والمزفت فيما بين ذلك مشتبه فمقتضى الورع الاحتراز عنه لانه يسرع فيها الاسكار قوله فمرنا بامر فصل اى مرنا بامر واضح فاصل بين الحق والباطل لا اجمال فيه ولا اشكال قوله فامرهم باربع اعلم ان هذا الحديث مما عده جماعة من العلماء مشكلا من حيث انه قال آمركم باربع والمذكور ههنا خمس وقد اختلفوا فى الجواب فقيل امرهم بالاربع التى وعدهم ثم زادهم خامسة وهى اداء الخمس لانهم كانوا مجاورين كفار مضر وهم كانوا اهل جهاد وغنائم ويكون وان تعطوا من المغنم الخمس معطوفا على اربع وتعقب بان المؤلف عقد الباب على ان اداء الخمس من الايمان فلا بد ان يكون داخلا تحت اجزاء الايمان قال بعضهم ان ذكر الشهادتين للتبرك والامور الاربع سوى الشهادتين ويرد عليه ان البخارى اخرج هذا الحديث فى كتاب المغازى ص۶۲۳ وفيه آمركم باربع شهادة ان لا اله الا الله وعقد واحدة وهو يدل على ان الشهادة احدى الاربع۔ قال شيخنا السيد الانور فالاولى فى الجواب ان الشهادة تفسير اجمالى للايمان وهذه الاربعة تفصيل له فالايمان باعتبار الاجمال امر واحد وباعتبار التفصيل امور اربعة ودل ذلك على ان هذه الاعمال تسمى ايمانا وهو مراد البخارى هنا

# باب ما جاء ان الاعمال بالنية والحسبة

يعنى ان الاعمال تعتبر بامرين الاول النية اى قصد التقرب الى الله تعالى والثانى الحسبة وهى النظر الى ثواب الله تعالى ورجاء جزاءه وتوقع انعامه والاول للثانى بمنزلة البذر للشجر او بمنزلة الاصل من الفرع واما بدون هذين الامرين فهو مجرد صورة العمل لا حقيقته لا يعتبر عند الله ولا يحصل به التلقى والتقرب بحضرته تعالى قال النووى مراد البخارى بهذا الباب الرد على من قال من المرجئة ان الايمان اقرار باللسان دون الاعتقاد بالقلب وقد تقدم الدليل الظاهر على بطلان زعمهم انتهى۔ ولا يبعد ان يقال ان البخارى ادخل الايمان فى جملة الاعمال فلا بد ان يكون منوطا بالنية لقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات فاورد هذا الباب لبيان اشتراط النية فى الايمان واعماله وشعبه ولما كان الايمان عند السلف عبارة عن قول وفعل ونية وفرغ المصنف عن بيان كونه قولا وعملا ختم ابواب الايمان

---

عله بيان انچه آمده است در احادیث بدیں معنی که اعمال معتبر بقصد تقرب و بنظر ثواب است و بدون آن اگرچه بعضے اعمال صورت گیرد اما ثمره وغاية اعتبار نشاید و قرب نبود و نیت و حسبہ در ظاہر متلازم اند و اول اصل و مغز است و ثانی فرع و پوست شرح شیخ الاسلام ص۱۱ ج۱

بحدیث النیۃ بیاناللجزء الثالث من الایمان وھوالنیۃ واللہ اعلم۔ قولہ فدخل فیہ الایمان لان الاخلاص وصدق النیۃ شرط لحکم الایمان وصحتہ والوضوء ای ویدخل فیہ الوضوء فیعتبرفیہ النیۃ وعند السادۃ الحنفیۃ لایلزم النیۃ فی صحۃ اصل الوضوء لانہ فی حدذاتہ طہارۃ ونظافۃ مثل تطہیر الثوب والبدان والمکان وستر العورۃ فلایشترط فیہ النیۃ وانما اشترط فی التیمم۔ لان الماء مطہر بطبعہ والتراب لیس کذالک فہذا ھوالفارق بین طہارۃ الماء وطہارۃ التراب ولذا قال تعالےٰ وانزلنا من السماء ماء طہورا فالماء مطہر بطبعہ وذاتہ وقال تعالےٰ فتیمموا صعیدا طیبا والتیمم ھوالقصد ولم یقل فتیمموا ماء طہورا والصلاۃ والزکوٰۃ الخ ای ویدخل فیہ الصلاۃ والزکوٰۃ فیشترط فیہما النیۃ وھذابالاجماع لاخلاف فیہ بین الفقہاء والضابطۃ فی ھذا الباب ان کل عمل لایظہر لہ فائدۃ عاجلۃ بل یکون المقصود بہ مجرد طلب ثواب الآخرۃ فالنیۃ فیہ شرط واماالعمل الذی لیس کذالک بل یترتب علیہ ثمرتہ بمقتضی طبیعتہ فلایشترط فیہ النیۃ۔

## باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الدین النصیحۃ للہ ولرسولہ الخ

ای باب فی ذکر ھذا الحدیث الجامع لشعب الایمان اجمالا المشتمل علی خلاصۃ خصال الاسلام ومعناہ ان قوام الدین وعمادہ النصیحۃ للہ عزوجل ولرسولہ ولائمۃ المسلمین وعامتھم۔ والنصیحۃ الخلوص من الغش ومنہ التوبۃ النصوح فالنصیحۃ للہ تعالیٰ ان یکون عبدا خالصالہ یقدم حقہ تعالیٰ علی حق نفسہ والنصیحۃ لرسولہ ان تراہ اولی بنفسک من نفسک وتسعی فی احیاء سنتہ بتعلمہا وتعلیمہا والنصیحۃ لائمۃ المسلمین حب صلاحہم ورشدھم وعدلہم واعانتہم علےٰ ماحملوا القیام بہ وتنبیہھم عند الغفلۃ وحب اجتماع الامۃ علیہم وکراھۃ افتراق الامۃ علیہم ورد القلوب النافرۃ والذین یطاعتہم فی طاعۃ اللہ عزوجل والبغض لمن رأی الخروج علیہم وحب اعزازھم فی طاعۃ اللہ عزوجل ومن اعظم نصیحتہم دفعہم من الظلم بالتی ھی احسن۔ والنصیحۃ لعامۃ المسلمین الشفقۃ علیہم وان یحب لہم مایحب لنفسہ ویکرہ لہم مایکرہ لنفسہ ویرحم صغیرھم ویوقرکبیرھم ویحزن لحزنہم ویفرح بفرحھم ملخص من فتح الباری ص۱۲۵/ج۱ وجامع العلوم والحکم لابن رجب ص۵۶۔

فقدظہرلک من شرح الحدیث ان النصیحۃ تشمل جمیع خصال الایمان والاسلام والاحسان التی ذکرت فی حدیث جبریل علیہ السلام وسمی ذلک کلہ دینا فہذاالحدیث خلاصۃ امور الدین ولذلک شعب الایمان ولذا ختم الامام البخاری کتاب الایمان بہذاالباب واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب بدأ الامام البخاری کتاب الایمان بباب ہکاالایمان فذکرفیہ امورالایمان علی سبیل الاجمال ثم فصل شعب الایمان وامور الدین فی الابواب التی اوردھا بعدہ ثم ذکر فی آخرھا باب ماجاء ان الاعمال بالنیۃ والحسبۃ للاشارۃ الی انہ یشترط النیۃ والاحتساب والاخلاص فی جمیع امور الدین وجمیع شعب الایمان وختم الکتاب بباب قول النبی صلے اللہ علیہ وسلم الدین النصیحۃ

---

ع۱؎ پوشیدہ نیست لطف ختم کتاب الایمان بختم خطبۂ نصیحت خصوصا ختم باب نصیحت بدان واللہ اعلم۔
شیخ الاسلام ص۱۲۲/ج۱

واورد فیہ حدیثا جامعا لحقوق اللہ تعالیٰ وحقوق رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وحقوق المسلمین کافۃ وشاملا لجمیع امور الدین وشعب الایمان اجمالا فاشار البخاری الی ان النصیحۃ شعبۃ عظیمۃ من شعب الایمان مثل الحیاء لان النصیحۃ یدخل تحتہا امور کثیرۃ من امور الخیر فکأن ھذا الباب فذلکۃ جمیع ابواب الایمان وکأن ھذا الباب بمعنی باب امور الایمان فاذا رجعت النہایۃ فی البدایۃ ودخلت الخاتمۃ فی الفاتحۃ والاجمال اولا والتفصیل ثانیا ثم اعادۃ الاجمال آخرا باب عظیم عند البلغاء ونظائرہ فی التنزیل العزیز اکثر من ان تعد وتحصی۔ فللہ ما ادق نظر الامام البخاری وا عمق فکرہ۔ ھذا ما ظہر لی فی ھذا المقام واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم والحمد للہ الذی بتوفیقہ تم التعلیق علی کتاب الایمان اللّٰہم یا حنان یا منّان اجعلنا من المؤمنین المحتسبین المخلصین لک فی الدین الناصحین لک ولرسولک ولجمیع المسلمین آمین برحمتک یا ارحم الراحمین سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔

۵ ذی القعدۃ الحرام ۱۳۷۳ھ یوم شنبہ

قبیل صلاۃ الظہر۔

جامعہ اشرفیہ۔

لاہور

# بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی توحد بالملك والملكوت وتفرد بالكبرياء والعظمة والجبروت نحمده تعالى على ان هدانا للاسلام ونشكره على ان وفقنا لاتباع شريعة سيد الانام عليه افضل الصلاة والسلام ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له فی ذاته وصفاته وانه سبحانه منزه عن شوائب التشبيه والتمثيل وسماته. ونشهد ان سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله اكمل مخلوقاته صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته

## امّا بعد

فان كتاب التوحيد هذا آخر كتاب من كتب الجامع الصحيح مشتمل على ما يتعلق باسماء الله الحسنى وصفاته العلى. سلكتُ فی شرح هذا الكتاب (ای كتاب التوحيد للامام البخاری) مسلك الامام احمد بن الحسين البيهقی[1] المتوفی سنة ۴۵۸ ثمان وخمسين واربعمائة فی كتاب الاسماء والصفات وهو من اجل اصحاب الحاكم صاحب المستدرك ولا شك فی امامته وجلالته فی علم الحديث وقد قرأ البيهقی علم الكلام على مذهب الامام الاشعری وقد اخذ هذا العلم من الاستاذ ابی بكر بن فورك المتكلم والاستاذ ابی اسحاق الاسفراينی المتكلم والاستاذ ابی منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادی وآخرين من ائمة الحديث والكلام ومن اشهر تصانيفه كتاب السنن الكبير وكتاب الاسماء والصفات وكلاهما لا نظير لهما فی الدنيا. فقد سلكت فی شرح كتاب التوحيد للامام البخاری هذا مسلك الامام البيهقی فی كتاب الاسماء والصفات ای فی شرح اسماء الله الحسنى وصفاته العلى فانهما (ای كتاب التوحيد للامام البخاری وكتاب الاسماء والصفات للامام البيهقی) من واد واحد ومغزاهما واحد ولا يخفى ان كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقی لا نظير له فی بابه فانه جمع فيه النصوص الواردة فی الاسماء والصفات واوعى واستوفى واستقصى ورد فيه على المشبهة القائلين بالتجسيم وعلى المعتزلة القائلين بنفی الصفات ونقل المعانی المراد منها عن العلماء الربانيين الراسخين فی العلم

(۱)

كالامام ابی سليمان احمد[2] بن محمد بن ابراهيم الخطابی (من ولد زيد بن الخطاب) وهو من شيوخ الحاكم

---

[1] نسبة الى بيهق قرية من قرى نيسابور. وكان رحمة الله عليه احد ائمة المسلمين فقيها جليلا حافظا كبيرا اصوليا عابدا زاهدا قانعا من الدنيا باليسير قال الله جلد من جبال العلم قيل انه سرد الصوم ثلاثين سنة ولد فی شعبان سنة اربع وثمانين وثلثمائة وقد عاد فی آخر عمره الى الناحية وكان وفاته بها وبلغت تصانيفه الف جزء قال المروزی رأيت كان تابوتا علا فی السماء يعلوه نور فقلت ما هذا فقال تصانيف البيهقی انظر ص $\frac{3}{3}$ من طبقات الشافعية الكبرى وص ۲۶۷ من تبيين كذب المفتری

[2] قيل الصحيح ان اسمه حَمْدٌ فقد روی عن ابی القاسم المظفر بن طاهر البستی انه سمع الخطابی يقول اسمی الذی سميت به (حَمْدٌ) ولكن الناس كتبوه احمد فتركته عليه كذا فی تاريخ ابن خلكان.

وتوفی سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة كما فی طبقات الحفاظ للذهبی ومنزلة الخطابی فی العلم والفقه والادب اشهر من نار علی علم والبيهقی يكثر عنه فی كتابه كتاب الاسماء والصفات وهو مترجم فی طبقات الحفاظ للذهبی

(۲)

وكالامام ابی عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمی شيخ الشافعية بما وراء النهر المتوفی سنة ثلاث واربعمائة وهو احد ائمة الدهر ومن اركان علم اصول الدين وممن تخرج علی القفال الكبير ومن شيوخ الحاكم من مصنفات الحليمی كتاب المنهاج فی شعب الايمان وهو من احسن الكتب اكثر البيهقی النقل عنه فی كتاب الاسماء والصفات انظر طبقات الشافعية الكبری ص۳۳۳ ج ۳ -

(۳)

وكالاستاذ ابی اسحاق الاسفرايينی المتكلم الشهير احد ائمة الدين كلاما واصولا وفروعا اتفقت الائمة علی تبجيله وتعظيمه وجمعه شرائط الامامة وكان معاصرا لابن الباقلانی وابن فورك توفی يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة واربعمائة انظر طبقات الشافعية الكبری ص۱۱۲ ج۳ روی عنه الامام البيهقی ويتنقل عنه فی كتاب الاسماء والصفات وقد حكی ان الصاحب ابن عباد كان اذا انتهی الی ذكر الباقلانی وابن فورك والاسفرايينی وكانوا متعاصرين من اصحاب الاشعری قال لاصحابه ابن الباقلانی بحر مغرق وابن فورك صل مطرق والاسفرايينی نار تحرق - وكان روح القدس نفث فی روعه حيث اخبر عن هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقة الحال فيهم - انظر ص۲۴۳ من تبيين كذب المفتری

(۴)

وكالاستاذ ابی بكر محمد بن الحسن بن فورك الاصبهانی المتكلم الاصولی الواعظ النحوی الاديب المتوفی سنة ست واربعمائة روی عنه الامام البيهقی والاستاذ ابو القاسم القشيری واكثر البيهقی النقل عنه فی كتاب الاسماء فانه من شيوخ البيهقی مباشرة -

## حكاية

حكی عن ابن فورك انه قال كان سبب اشتغالی بعلم الكلام انی كنت باصبهان اختلف الی فقيه فسمعت ان الحجر يمين الله فی الارض فسألت ذلك الفقيه عن معناه فلم يجب بجواب شاف فارشدت الی فلان من المتكلمين فسألته فاجاب بجواب شاف فقلت لابد لی من معرفة هذا العلم فاشتغلت به - انظر ص۵۳ ج۳ من طبقات الشافعية وللامام ابی بكر بن فورك كتاب مفرد فی تاويل الاحاديث التی يوهم ظاهرها التشبيه والتمثيل يسمی بمشكل الحديث وقد طبع فی حيدر آباد دكن من الهند وقد بلغت تصانيفه فی اصول الدين واصول الفقه ومعانی القرآن قريبا من المائة

(۵)

وكالامام الكبير الاستاذ ابی منصور عبد القاهر البغدادی احد ائمة الاصول وصدر الاسلام باجماع اهل الفضل مات باسفرائين سنة تسع وعشرين واربعمائة ودفن بجانب الاستاذ ابی اسحاق فقبراهما متجاوران متلاصقان كانهما نجمان جمعهما مطلع وكوكبان ضمهما برج مرتفع انظر ص۲۳۸ ج۳ من طبقات الشافعية وتبيين كذب المفتری ص۲۵۳

وقال ابو الحسن المدينی المؤذن بنيسابور انشدنا الاستاذ الامام ابو منصور البغدادی لنفسه ؎

يا من عدا ثم اعتدی ثم اقترف ❊ ثم انتهی ثم ارعوی ثم اعترف

البشر يقول الله في آياته — ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

كذا في تبيين كذب المفتري ص٢٥٢

وهؤلاء الثلاثة اى الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني المتكلم والاستاذ ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي والاستاذ ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم من شيوخ البيهقي فاقتفى الامام البيهقي اثر هؤلاء الاجلاء الجامعين بين الرواية والدراية وبين الاثر والنظر في تاويل آيات الصفات واحاديثها واكثر النقل عنهم في كتابه كتاب الاسماء والصفات وفي كتابه كتاب الاعتقاد - حيث حمل النصوص الواردة في العلو والاستواء على علاء الشأن والمكانة لا على العلو الحسي وارتفاع المكان والجهة والاستقرار على ظهر العرش كما يزعمه المجسمة والمشبهة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - وقد صرح البيهقي في كتاب الاعتقاد ص٤٢ بذلك حيث قال وفي الجملة يجب ان يعلم ان استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار ولا مماسة لشئ من خلقه لكنه مستو على عرشه كما اخبر بلا كيف بلا اين بائن من جميع خلقه - الخ - ولا شك ان من اعتقد الفوقية الذاتية لله سبحانه يعني ان ذاته سبحانه فوق العرش مقابل التحت فقد خرج عن دائرة التنزيه ودخل في هوة التشبيه -

وايضا كان البيهقي لا يعتقد في المجيئ الذي ورد به الكتاب وفي النزول الذي وردت به السنة حركة وانتقالا من مكان الى مكان كمجيئ ذوات الاجسام ونزولها وانما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته ونزول رحمته واقبال عنايته -

وايضا كان لا يعتقد في الكلام انه بحرف وصوت كما صرح به الامام البيهقي في كتاب الاسماء والصفات في ص٢٧٢ ولكن الامام البخاري ذهب الى ان كلام الله بحرف وصوت وسيأتي الكلام عليه مفصلا ان شاء الله تعالى بابه وللامام البيهقي جمع في كتابه كتاب الاسماء والصفات من علم الراسخين في العلم ما لم يجمعه احد قبله فيجب على كل عالم ومتعلم ان يجعل كتاب البيهقي هذا نصب عينه ودليل طريقه في معرفة الرب سبحانه واسمائه و(هذا العبد الفقير الحقير (عصمه الله تعالى عن زلة التعلم والقدم وعلمه ما لم يعلم وفهمه ما لم يفهم) سلك في شرح هذا الكتاب (اى كتاب التوحيد للامام البخاري) مسلك الامام البيهقي مسلك التسبيح والتقديس والتنزيه متحاشيا عن مسلك اهل التجسيم والتشبيه اذ قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ان الحق سبحانه ليس كمثله شئ وهو منزه عن الاين والكيف والجهة والمكان ومماثلة الاجسام ومشابهة الاكوان فلا بد من صرف النصوص الموهمة لذلك عن الظواهر الحسية الى المعاني اللائقة بذاته العلية سبحانه جل شانه فلن القول بالتاويل بلا تبين وشرط على حسب هوى النفس خروج عن الملة والحاد وتعطيل واول من ابتدعه فرقة تسمى بالباطنية زعموا ان ظواهر النصوص غير مراد فانكروا ما علم من الدين بالضرورة وكذلك الجمود على الظاهر وترك التاويل مطلقا فسق وابتداع وربما افضى الى التجسيم والتشبيه والتمثيل والحق هو التوسط بين الافراط والتفريط وهو مسلك اهل الحق معشر الاشعرية والماتريدية وهو التاويل القريب من المجازات المتعارفة الشائعة في كلام العرب الواردة المستعملة في نصوص الكتاب والسنة عند الائمة كما هو طريقة الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد فلو دعت في شرح هذا الكتاب لباب ما اورده الامام البيهقي في هذا الباب مع زيادات لطيفة اقتبستها من كلام العلماء الربانيين الراسخين في العلم كالقاضي ابي بكر الباقلاني و

الامام ابی بکر بن فورك و امام الحرمین و الامام الغزالی و الامام الرازی و القاضی ابکر بن العربی۔
و الشیخ محی الدین ابن عربی و العارف الشعرانی و العارف الجامی
و امثالہم و تحاشیت عن السلوك علی طریقة
من اخذ بظاهر من المقول و لم یتدبر فیه
و حمل آیات الصفات و احادیثها علی مقتضی الحس
و العرف و غض الطرف عن آیات التنزیه
و التقدیس و حققت فیه معانی الاخبار علی
الوجه الذی یکون فیه اتباع الکتاب و السنة
من غیر تعطیل و لا تشبیه و لا تمثیل و ما توفیقی
الا بالله ۔ علیه توکلت و الیه
انیب سبحان ربك رب العزة
عما یصفون و ری عما یصفه
اهل التشبیه و التمثیل
و عما یجتری علیه اهل
الالحاد و التعطیل و سلام
علی المرسلین و
الحمد لله
رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

# كتاب التوحيد والرد على الجهمية وغيرهم

اى هذا الكتاب فى اثبات التوحيد والرد على الجهمية[1] وغيرهم من القدرية[2] اما الخوارج[3] فسبق ما يتعلق بهم فى كتاب الفتن وكذا الرافضة تقدم ما يتعلق بهم فى كتاب الاحكام - وهؤلاء الفرق الاربعة - اى الجهمية الجبرية والقدرية - والخوارج والروافض رؤس المبتدعة كالاخلاط الاربعة فانها اصول الامراض والاسقام السيئة - ومقصود المؤلف بعقد هذا الكتاب ذكر بعض المسائل الكلامية كما كان المقصود من كتاب الاعتصام ايراد معظم مسائل اصول الفقه والكلام على الادلة الشرعية وبيان طريق الاستدلال بها فعنوان كتابه هذا كتاب التوحيد بمنزلة عنوان المتكلمين بالالٰهيات فكما يذكرون فيها مباحث الذات والصفات والنبوة وخلق الاعمال والحشر والميزان فكذا ذكر البخارى فى هذا الكتاب المعنون بكتاب التوحيد الامور المذكورة وليكن هذا عندك اصلا مؤصلا حتى لا تحتاج الى التكلف فى فهم تراجم هذا الكتاب هذا ولما فرغ المصنف الهمام من مسائل اصول الفقه شرع فى مسائل اصول الكلام ليقع به ختم الكتاب كما بدأ كتابه بالوحى والايمان ليكون ختام كتابه ختام مسك وقدم التوحيد لانه اصل الاصول وهو معنى كلمة الشهادة التى هى اعظم شعائر الاسلام قال الحافظ العسقلانى الظاهر من تصرف البخارى فى كتاب التوحيد انه يريد ان يسوق الاحاديث التى وردت فى الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها فى باب ويؤيده بآية من القرآن وذلك للاشارة عن خروجها عن اخبار الآحاد على طريق التنزل فى ترك الاحتجاج بها فى الاعتقاديات وان من انكرها خالف الكتاب والسنة جميعا وقد اخرج ابن ابى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية بسند صحيح عن سلام بن مطيع وهو شيخ شيوخ البخارى انه ذكر المبتدعة فقال ويلهم ماذا ينكرون من هذه الاحاديث والله ما فى

---

[1] الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون الى جهم بن صفوان من اهل الكوفة الذى قال بالاجبار والاضطرار فى الاعمال وذهب الى انه لا يجوز ان يوصف الله تعالى بانه شئ او حى او عالم او مريد حيث قال لا اصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره واصفه بانه خالق ومحى ومميت لان هذه الاوصاف مختصة به تعالى ولا تطلق على العبيد كذا فى الفتح صفحه ٢٩٠ ج ١٣ والتبصير فى الدين لابى المظفر الاسفرايينى صفحه ٦٣ وزعم ايضا ان الجنة والنار تبيدان وتفنيان وكان جهم هذا تلميذ الجعد بن درهم الزنديق الذى ابتدع القول بخلق القرآن فى سنى نيف وعشرين ومائة ثم تبعه جهم بن صفوان وكان يقول القرآن ليس كلام الله وانه مخلوق - انظر كتاب الفرق بين الفرق للاستاذ عبد القاهر البغدادى من صفحه ٢١١ الى صفحه ٢١٥ فقد فصل الكلام فى كتابه على ذكر الجهمية وبيان مذاهبهم وانظر ايضا كتاب اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادى صفحه ٣٣٣ -

الحديث شئ الا وفي القرآن مثله - يقول الله ان الله سميع بصير ويحذركم الله نفسه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه - ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وكلم الله موسى تكليما الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك فلم يزل - اى سلام بن مطيع يذكر الآيات من العصر الى غروب الشمس - كذا في الفتح ص ٣٠٢ ج ١٣

# وبالجملة

مقصود البخاري بكتاب التوحيد بيان معرفة الحق سبحانه على طريقة اهل السنة والرد على سائر اهل البدعة كالجهمية والقدرية وامثالهم ممن تكلم في الصفات الالهية ولا يختص الرد بطائفة مخصوصة فانه ورد في هذا الكتاب احاديث متنوعة مشتملة على الرد على فرق مختلفة من اهل البدع۔

# بيان المراد بالتوحيد

اراد الامام البخاري بالتوحيد ذكر اسمائه تعالى وصفاته وشؤنه - واختلف كلمات العلماء في التعبير عن معنى التوحيد فقال الامام ابوبكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ھ التوحيد هو الاقرار بانه تعالى ثابت موجود واله واحد فرد معبود ليس كمثله شئ اى ليس معه اله سواه ولا من يستحق العبادة الا اياه ولا شبيه له ولا نظير على ما قرره قوله تعالى - والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقوله ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وانه الاول قبل جميع المحدثات الباقي بعد فناء المخلوقات على ما اخبر به سبحانه وتعالى بقوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم - اھ - كذا في كتاب الانصاف ص ٢٣ للامام الباقلاني وقال البدر العيني التوحيد اعتقاد ان الله سبحانه اله واحد منفرد بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه -

وقيل التوحيد اثبات ذات غير مشبهة بالذوات ولا معطلة عن الصفات انتهى ع ص ٢١٢ ج ١١ فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وهذا قول ابي الحسن الاشعري رح وقال الجنيد التوحيد افراد القديم من المحدث اھ - فالتوحيد عند اهل السنة نفي التشبيه ونفي التعطيل - واعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها -

وقال بعض السادة الصوفية الصافية لما تكلموا في مسئلة المحو والفناء ان المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة الوجود وليس مرادهم بذلك ان وجود الخالق والمخلوق واحد وحاشاهم ان يقولوا ذلك فان هذا الحاد وزندقة بل مرادهم بهذا القول ان الوجود الحقيقي في الحقيقة واحد وهو وجود الواجب جل مجده - واما وجود الممكن فهو وجود وهمي وخيالي محض وحقيقته كعدم كما قال العارف الجامي -

كل ما في الكون وهم او خيال - او عكوس في المرايا او ظلال فمراد السادة الصوفيه من القول بوحدة الوجود ان وجود الممكن وحياته وعلمه وسائر كمالاته بالاضافة الى وجود الحق وحياته وعلمه وقدرته وسائر كمالاته بمنزلة العدم كما ان العرض لا وجود له ولا قوام له الا باستناده الى الجوهر فكذلك الممكن لا وجود له الا باستناده الى الواحد جل مجده وقال النبي صلى الله عليه وسلم اصدق كلمة قالها الشاعر - قول لبيد - الا كل شئ ما خلا الله باطل وقد تقدم في هذا الجامع الصحيح في باب التواضع من كتاب الرقاق حديث ابي هريرة لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي

بها فمعاذ الله ليس المراد به الاتحاد والحلول فانه الحاد وزندقة بلا شبهة بل المراد به فناء العبد واعضاءه في رضا الحق سبحانه وتعالى وان العبد اذا وصل الى هذا المقام فالاعمال التي يباشرها العبد ظاهرا بهذه الاعضاء هي في الحقيقة بعين العناية الالهية وبيد التوفيق الرباني ونظر اللطف الرحماني فالعبد ظاهرا ينظر بعين الرأس ولكن في الحقيقة والباطن عين العناية الالهية من ورائها. كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى. وقال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم -

## بيان اوّل واجب على المكلف شَرْعًا وشَرْعًا

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادي الصحيح عندنا قول من يقول ان اول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان الى المعرفة بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان الى جواز ارسال الرسل منه وجواز تكليف العباد ما شاء ثم النظر المؤدي الى وجوب الارسال والتكليف منه ثم النظر المؤدي الى تفصيل اركان الشريعة ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه كذا في كتابه اصول الدين ص٢١٠

والحاصل ان اول واجب على العبد هو معرفة الحق سبحانه والاقرار بوحدانيته كما قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى له ولامته فاعلموا ان الله مولاكم. وقوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون. وقال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ونحو ذلك من الاحاديث واصرح حديث في ذلك ما اخرجه البخاري ومسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ بن جبل الى اليمن قال له انك تقدم الى قوم اهل الكتاب فليكن اول ما تدعوهم اليه عبادة الله فاذا عرفوا الله فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث ففي هذه الرواية تصريح بان معرفة الله مقدمة على جميع الفرائض -

## بيان مذاهب العالم في التوحيد

قال صدر الاسلام البزدوي قال عامة اهل القبلة ان الله واحد لا شريك له وقالت المجوس ان صانع العالم اثنان يزدان واهرمن فما كان من الخير يخلقه يزدان وما كان من الشر يخلقه اهرمن ويزدان هو الله تعالى واهرمن هو ابليس ثم ان بعضهم قالوا - كلاهما قديم وبعضهم قالوا يزدان قديم واهرمن حادث حدث من فكرة ردية حدثت من يزدان وقالوا اقاويل فاسدة وقالت المانوية والديصانية ان صانع العالم اثنان نور وظلمة فما كان من الخير فمن النور وما كان من الشر فمن الظلمة. وبعضهم قالوا كل واحد منهما قديم وكل واحد منهما حي يفعل ما يشاء بالاختيار وقال بعضهم النور قديم والظلمة حادثة وقال بعضهم النور حي والظلمة ميتة تفعل الظلمة ما تفعل بالطبع ولهم اقاويل متناقضة يعرف بطلان مذاهبهم بالتناقض وقالت النصارى صانع العالم ثلاثة كما قال تعالى اخبارا عنهم لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ولكن بعضهم قالوا هو ثلاثة اشخاص الله والمسيح والروح وبعضهم قالوا شخص واحد وصفة فهو الله والمسيح والعلم وقالوا كان في الابتداء لاهوتا ثم صار ناسوتا اي كان الها فصار انسانا ثم اختلفوا في كيفية صيرورته ناسوتا فقالوا صار ناسوتا بطريق الامتزاج بان امتزج اللاهوت وهو الله بالناسوت وهو عيسى فصار شيئا واحدا كما يمتزج الماء

بالفحم فيصير جمرة فالجمرة لا تكون الا نارا وفحما فكذا هو وبعضهم قالوا اما كان ذلك بطريق الامتزاج بل كان بطريق الظهور بظهور آثار الالوهية فی عیسی علیه السلام کذا فی کتاب اصول الدین للبزدوی ص١٨ و ص١٩ -

# تنبیہات

## الاول

ان الصفات علی قسمین صفات ذاتیة وصفات فعلیة فالاول ما یکون هو صفة الله تعالیٰ ولا یکون ضده صفة للحق سبحانه وتعالیٰ کالعلم والقدرة والحیاة ونحوها فانها صفات الله تعالیٰ ولیست اضدادها کالجهل والعجز والموت من صفاته سبحانه - والثانی ما یکون هو وضده کلاهما صفة الله تعالیٰ کالرأفة والرحمة والسخط والغضب وکالاحیاء والاماتة فکلاهما صفة الله جل شانه -

## والثانی

ان الفرق بین الاسم والصفة ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات وقد یطلق الاسم ویراد به الصفة -

## والثالث

ما قالوا ان صفات الله تعالیٰ اما عدمیة ای نفی للنقائص واما وجودیة ای اثبات للکمالات والقسم الاول یسمی صفات الجلال والثانی بصفات الاکرام قال تعالیٰ تبارک اسم ربک ذی الجلال والاکرام وقدم العدمیة علی الوجودیة لان التنزیه عن النقصان مقدم علی اثبات الکمال عقلا ویقال للصفات العدمیة التنزیهات وانما یقال لها صفات الجلال لانه یذکر فیها جل عن کذا وجل عن کذا وقدم المصنف الامام التوحید لانه جامع بین الجلال والاکرام فان التوحید من حیث انه اثبات الوحدة والتفرد اکرام ومن حیث انه نفی الشریک والشبیه والنظیر والمثل جلال فالتوحید جامع بین التنزیه والتحمید فلذا اقدمه -

## والرابع

فی افتراق المتکلمین - قال الشیخ تقی الدین السبکی الکبیر المتوفی سنة ٧٥٦ھ - العلم الالٰهی طلبه الیونان بمجرد عقولهم والمتکلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافترقوا ثلاث فرق - (احداها) غلب علیها جانب العقل وهم المعتزلة[1] و (الثانیة) غلب علیها جانب النقل

---

[1] قوله هؤلاء ای المعتزلة یسترسلون فی تفصیل التاویلات ویعینون المعنی المراد من المجازات بمجرد العقل -

وهم الحشویۃ[1] و (الثالثۃ) ما غلب علیہا احدہما بل بقی الامران مرعیین عندہا علی حد سواء وہم الاشعریۃ وجمیع الفرق الثلاث فی کلامہا مخاطرۃ اما خطأ فی بعضہ واما سقوط ھیبۃ والسالم من ذلک ما کان علیہ الصحابۃ والتابعون وعموم الناس الباقون علی الفطرۃ السلیمۃ ولہذا کان الشافعی رضی اللہ عنہ ینہی عن الاشتغال بعلم الکلام ویأمر بالاشتغال بالفقہ فہو طریق السلامۃ ولو بقی الناس علی ما کانوا علیہ فی زمن الصحابۃ کان الاولی للعلماء تجنب النظر فی علم الکلام جملۃ۔ لکن حدثت بدع اوجبت للعلماء النظر فیہ لمقاومۃ المبتدعین ودفع شبہہم حذرا من ان تزیغ بہا قلوب المہتدین والفرقۃ الاشعریۃ ہم المتوسطون[2] فی ذلک وہم الغالبون من الشافعیۃ والمالکیۃ والحنفیۃ وفضلاء الحنابلۃ وسائر الناس واما المعتزلۃ فکانت لہم دولۃ فی اوائل المائۃ الثالثۃ ساعدہم بعض الخلفاء ثم انخذلوا وکفی اللہ شرہم وہاتان الطائفتان الاشعریۃ والمعتزلۃ ہما المتقاومتان وہما فحولۃ المتکلمین من اہل الاسلام والاشعریۃ اعدلہما لانہا بنت اصولہا علی الکتاب والسنۃ والعقل الصحیح واما الحکمۃ الیونانیۃ فالناس مکفیون شرہا لان اہل الاسلام کلہم یعرفون فسادہا ومجانبتہا للاسلام واما الحشویۃ[3] فہی طائفۃ رذیلۃ جہال ینتسبون الی احمد۔ واحمد مبرأ منہم وسبب نسبتہم الیہ انہ قام

---

[1] قال المناوی الذی یجرد الظاہر حشوی والذی یجرد الباطن باطنی والذی یجمع بینہما کامل ولذا ورد للقرآن ظاہر وباطن وحد ومطلع۔ کذا فی فیض القدیر ص۳۹۵ ج۲ تحت شرح حدیث ان الملائکۃ لا تدخل بیتا فیہ کلب ولا صورۃ اعلم ان الحشویۃ طائفۃ یتظاہرون باتباع الکتاب والسنۃ وباتباع السلف الصالح ویاخذون بظواہر النصوص من غیر ان یدبروا القول ویحملون الالفاظ الواردۃ فی الکتاب والسنۃ علی المعانی المتعارفۃ بینہم عند اطلاقہا علی الخلق ثم یفسرونہا علی حسب افہامہم واوہامہم بالفاظ یظنونہا مرادفۃ لالفاظ الشریعۃ فیزیدون فی الکتاب والسنۃ اشیاء من عند انفسہم مثل قولہم فی آیۃ الاستواء انہ استقر بذاتہ علی العرش وفی حدیث النزول انہ تعالی ینزل بذاتہ من العرش۔ انظر ص۱۴ من حاشیۃ اشارات المرام وہؤلاء یدعون اتباع السلف الصالح وفی الحقیقۃ انما یتابعون اہواء انفسہم وافہامہم المعوجۃ واوہامہم الممجوجۃ واللہ اعلم[2] الاشعریۃ ہم الحال الوسط بین المعتزلۃ والحشویۃ لا ابتعدوا عن النقل کما فعل المعتزلۃ ولا عن العقل کعادۃ الحشویۃ فان الحشویۃ لجمودہم علی الظاہریۃ والسطحیۃ کادوا ان یقعوا فی التشبیہ والتمثیل حیث قالوا فی اللہ ما لا یجوزہ الشرع ولا النقل من اثبات الحرکۃ لہ تعالی والنقلۃ والحد والجہۃ والقعود والاقعاد والاستلقاء والاستقرار ونحو ذلک فہذا القول من الحشویۃ یقارب المشبہۃ سبحانہ وتعالی عما یصفون والماتریدیۃ وسط بین الاشعریۃ والمعتزلۃ[3] الحشویۃ طائفۃ من المحدثین بالغوا فی اجراء الآیات والاحادیث التی یفہم منہا التشبیہ علی ظاہرہا فوقعوا فی التجسیم کذا فی حاشیۃ الارشاد ص۳۹ وفیہم یقول ابن الجوزی فقد فضحوا ذلک الامام بجہلہم۔ ومذہبہ التنزیہ لکنہم اختلفوا ولابن الجوزی کتاب فی الرد علی المشبہۃ والحشویۃ وقد اجاد الرد علیہم یسمی کتاب دفع شبہۃ التشبیہ والرد علی المجسمۃ جزاہ اللہ تعالی عن المسلمین والمنزہین لرب العالمین

خیرا۔

في دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضي الله عنه ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم إلا من عصمه الله ولقد كان أفضل المحدثين في زمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم أن يحضروا مجلسه وكان ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء واطلاع ولم يجد شيخا يهديه (إشارة إلى ابن تيمية) وهو على مذهبهم وهو جسور متجرد لتقرير مذهبه ويجد أمورا بعيدة فبجسارته يلتزمها فقال[1] بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وإن[2] الله سبحانه ما زال فاعلا وإن التسلسل ليس بمحال فيما مضى كما هو فيما سيأتي وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم يقتصر ضرره على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال[3] إن السفر لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال[4] إن الطلاق الثلاث لا يقع وإن من حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق (وغير ذلك مما تفرد به) واتفق العلماء على حبسه الحبس الطويل فحبسه السلطان[5] ومنع من الكتابة في الحبس وأن يدخل إليه أحد بدواة ومات في الحبس ثم حدث من أصحابه (إشارة إلى ابن القيم) من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك إلى الناس سرا ويكتمه جهرا فعم الضرر بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر ناظمها (إشارة إلى ابن القيم في نونيته) فيها عقائده وعقائد غيره ويزعم أن عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا في علم الكلام الذي نهى العلماء عن النظر فيه لو كان حقا فكيف وهي تقرير للعقائد الباطلة وزيادة على ذلك وهي حمل العوام على تكفير كل من سواه وسوى طائفته ونحن نعلم بالقطع أن هذه الطوائف الثلاثة. الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون ليسوا بكافرين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا قال المسلم لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما فالضرورة أوجبت العلم بأن بعض من كفرهم مسلم وها أنا أذكر مجامع ما تضمنته القصيدة ملخصا وأرد عليه) وتأسيت في ذلك بإمام الحرمين في كتابه المسمى بنقض كتاب السجزي والسجزي هذا كان محدثا له كتاب مترجم بمختصر البيان وجده إمام الحرمين حين جاور بمكة شرفها الله تعالى اشتمل كتاب السجزي هذا على أمور منها أن القرآن حروف وأصوات (وغير ذلك من أمثال ما يقول به الحشوية من إجراء آيات الصفات وأحاديثها على مقتضى الحس والعرف) وقد تصدى هذا السجزي للوقوع في أعيان الأئمة والطعن عليهم فرد عليه إمام الحرمين. ثم قال السبكي وها أنا أيضا أقتدي بإمام الحرمين في كلامي مع ابن زفيل خشية على عقائد المسلمين فكما هو رد على السجزي كذلك أنا أرد على ابن زفيل صيانة لعقائد المسلمين انتهى كلام التقي السبكي في مقدمة كتابه السيف الصقيل مختصرا بحذف تشنيع إمام الحرمين على السجزي وبحذف تشنيع السبكي على ابن القيم رحمة الله عليهم أجمعين فإن المقصود تحقيق الحقيقة لا الطعن والوقيعة في شأن علماء الأمة واعلم أن السجزي الذي رد عليه إمام الحرمين هو عثمان بن سعيد السجزي الدارمي مؤلف النقض على المريسي المتوفى سنة ٢٨٠هـ وهذا الدارمي غير الإمام الدارمي المعروف صاحب السنن فإنه هو عبد الله بن عبد الرحمن المتوفى سنة ٢٥٥هـ وهو من مشائخ مسلم

---

[5] وهو الملك الناصر محمد بن قلاوون أمر بحبسه بعدما رأى تواتر الحق واتفاق علماء المذاهب الأربعة على خلافه والتفصيل يطلب في كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد. للشيخ تقي الدين الحصني الدمشقي المتوفى سنة ٨٢٩هـ وهو كتاب مطبوع فليراجع إليه.

# ذكر الفرق الاسلامية

قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل فرق المقرين بملة الاسلام خمس اهل السنة[1] ثم المعتزلة[2] ومنهم القدرية ثم المرجئة[3] ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة[4] ومنهم الشيعة ثم الخوارج[5] ومنهم الازارقة والاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة واما الكلام فيما يوصف الله به فمشترك بين الفرق الخمسة من مثبت لها وناف فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يبطلون ورأس المشبهة مقاتل[6] بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية فانهم بالغوا في ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلقه - تعالى الله وسبحانه عن قولهم علوا كبيرا - ونظير هذا التباين قول الجهمية ان العبد لا قدرة له اصلا وقول القدرية ان العبد يخلق فعل نفسه (قلت) وقد افرد البخاري خلق افعال العباد في تصنيف وذكر منه هنا اشياء بعد فراغه مما يتعلق بالجهمية كذا في الفتح ص٢٩٢ ج١٣ مختصرا -

فالمعطلة والمشبهة على طرفي نقيض - المعطلة ينكرون الصفات ويزعمونه توحيدا ويقولون ان اثبات الصفات شرك وتعطيل الباري تعالى عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الاسماء والاحكام هو مذهب الالهيين من الفلاسفة فانهم قالوا واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا صفة ولا حال - انظر ص١٢٧ وص١٨١ من نهاية الاقدام للشهرستاني (والمشبهة) على صيغة اسم الفاعل من التشبيه فرقة من الفرق المقرين بملة الاسلام - شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادث ولاجل ذلك جعلت فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم غلاة قائلون بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام وهم غلاة الشيعة كالسبائية والمغيرية والهشامية ومنهم مشبهة الحشوية قالوا هو جسم لا كالاجسام وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل عن بعضهم انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما سواه سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ومنهم مشبهة الكرامية واقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبأ به فلنقتصر على ما قال زعيمهم وهو ان الله تعالى على العرش من جهة العلو مماسة له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملأ العرش ام لا يملأه بل يكون على بعضه ونحو ذلك كذا في كشاف اصطلاحات الفنون في باب التشبيه ص٨٠٣ -

قال المحقق الدواني - المشبهة[1] (اقسام) منهم من قال انه (تعالى) جسم[2] حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم

---

[1] المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في الصورة نبراس ص١٨١ [2] قد فصل الامام ابو الحسن الاشعري الكلام على اقاويل المجسمة ونحن نذكر شيئا منه فقال اختلفت المجسمة فيما بينهم في التجسيم وهل للباري تعالى قدر من الاقدار فقال هشام بن الحكم ان الله جسم محدود عريض عميق طويل طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه نور ساطع له قدر من الاقدار في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها - ومنهم من قال هو جسم لا كالاجسام ومنهم من قال انه على العرش مماس له ومنهم من قال ان الله جسم وانه جثة على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه - الى آخر ما حكى عن خرافاتهم مقالات الاسلاميين ص٢٥٧ ج١ - وانظر كتاب الفرق بين الفرق للاستاذ عبد القاهر البغدادي من ص٢٢٥ الى ص٢٣٠ فقد بين مذاهب المشبهة وفصلها تفصيلا حسنا -

انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة وتبدل الجهات ويئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين منهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم (فاي داع اذا الى اطلاق هذا الاسم عليه تعالى مع ايهامه النقص في حقه سبحانه وعدم ورود الاذن به من الشارع) واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها كذا في شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني المطبوع مع شرح الكلنبوي انظر ص۱۶۲ -

وقال المولى المرجاني في حاشيته على الكتاب المذكور - وقد عم هذا الداء المتاخرين من اصحاب احمد بن حنبل سوى طائفة يسيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي رحمه الله ومتابعيه وقليل ما هم - اهـ

قال الشيخ ابن العربي في الفتوحات العجب من هذه الطائفة (التي تدعي اتباع الكتاب والسنة) انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ - وعملوا بالنصوص المحتملة - اهـ كذا في حاشية الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ص۱۶۸ - فان قولهم نجري الامر على الظاهر المتعارف وقولهم لا كما يعقل امران متناقضان فان النصوص ان اجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ فان اخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو كفر وان لم يمكنك الاخذ بها فاين الاخذ بالظاهر الست قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب تعالى عما يوهم الظاهر فكيف يكون اخذا بالظاهر - انظر ص۱۱۱ ج۲ من الاتحاف شرح الاحياء -

## حكم المجسمة والمشبهة

اعلم ان القول بانه تعالى جسم كسائر الاجسام كفر ومن قال انه جسم لا كالاجسام فقيل انه مبتدع تعالى الله عن اتصافه بالجسمية والمكان فقد كان ولا شئ معه وهو الآن على ما عليه كان كذا في نثر اللآلي على نظم الامالي ص۵۳ - وكذا المشبهة وهم اصناف وحكم كل منها على حسب زعمه ومقداره في التشبيه والله سبحانه وتعالى اعلم ولا يخفى على اهل العلم ان الكتاب والسنة مملوء ان باثبات التنزيه ونفي التشبيه وعقيدة التنزيه هي العقيدة المتوارثة بين المسلمين وبها جاءت شرائع الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين -

## الحشوية من هم

قال الخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي الحشوية بسكون الشين وفتحها قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسيم وغيره وهم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل وعميت

ابصارهم يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة فنسبوا الى حشا فهم حَشَوِيَّة بفتح الشين وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة او هم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحَشْوِيَّة بسكون الشين نسبة الى الحشو وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجراءها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التاويل الى الله تعالى وعلى هذا فاطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف. اهـ

كذا في حاشية الخفاجي على تفسير البيضاوي في تفسير قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ص ١٤٣ ج ٢

**قلت**) كتب السادة المتكلمين مملوءة بالرد على الحشوية فمرادهم بالحشوية الطائفة المدعية بالكتاب والسنة الجامدة على الظاهرية القائلة باجراء الصفات على ظاهرها مع الجزم بان المراد به هو الظاهر المتبادر على مقتضى العرف مثل حملهم الاستواء على الجلوس الحسي والاستقرار والتمكن وليس هذا من مذهب السلف اصلا كما قد علمت انهم يفوضون مراده الى الله عز وجل مع جزمهم بان الظاهر المتبادر غير مراد قطعا وحاشاهم ان يحملوا النصوص على المعنى المتعارف فافهم ذلك واستقم واعلم ان ما يأتي به هؤلاء الحشوية من التفسير هو من اللغو الذي لا يلتفت اليه ومن الحشو الذي لا يعول عليه فاين هؤلاء الحشوية المتلفظون بالحشو والسقط والآخذون بظاهر من القول من غير تدبر من السلف الصالحين الراسخين في العلم المفهمين من الله والمنعمين بالعلم اللدني ونور الفهم فان مذهبهم في المتشابهات تلاوتها والايمان بها والسكوت عليها وترك الخوض في معناها والامام البيهقي في كتاب الاسماء والصفات من اوله الى آخره سلك مسلك اهل النظر وائمة الكلام وتحاشى عن الحشوية والمجسمة والمشبهة واكثر النقل في كتابه الذي هو عجب العجاب عن الامام الخطابي وابي الحسن الطبري وابن فورك والحليمي وابي اسحاق الاسفرايني والاستاذ عبد القاهر البغدادي وغيرهم من اهل النظر والبصر وان كنت في شك مما قلت فانظر كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري للحافظ الشام ناصر السنة حجة الاسلام الشيخ ابي القاسم علي بن الحسن ابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ هـ تجد فيه شفاء علتك ورواء غلتك وقد قيل في كتابه هذا كل سني لا يكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر فليس من امر نفسه على بصيرة - كما في الطبقات الكبرى -

قال الشيخ الحافظ ابو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي الصديقي البكري الحنبلي المتوفى ببغداد سنة ٥٩٧ هـ رحمه الله تعالى في مقدمة كتابه - دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ممن ينتحل مذهب الامام احمد رضي الله عنه - اعلم - وفقك الله تعالى انني لما تتبعت مذهب الامام رحمه الله تعالى رأيت الرجل كبير القدر في العلوم قد بالغ النظر في علوم الفقه ومذاهب القدماء حتى لا تأتي مسئلة الا وله فيها نص او تنبيه لكنه على طريق السلف فلم يصنف الا المنقول (الى ان قال) ورأيت من اصحابنا من تكلم في الاصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة

---

ط وهو كتاب بديع في اثبات التنزيه وفي الرد على اهل التشبيه حجة على من سايرهم من الحنابلة والحشوية الذين يبالغون في حمل الاحاديث على ظاهرها.

ابو عبد الله بن حامد[1] وصاحبه القاضي[2] ابو يعلى وابن الزاغوني[3] فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب (مذهب الامام احمد) ورأيتهم قد نزلوا الى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسمعوا ان الله سبحانه خلق آدم على صورته فاثبتوا له صورة ووجها زائدا على الذات وعينين وفما ولهوات واضراسا واضواء لوجهه هي السبحات ويدين واصابع وكفا وخنصرا وابهاما وصدرا وفخذا وساقين ورجلين وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس وقالوا يجوز ان يمس ويُمس ويداني العبد من ذاته وقال بعضهم ويتنفس ثم انهم يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل. وقد اخذوا بالظاهر في الاسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل ولم يلتفتوا الى النصوص الصارفة عن الظواهر الى المعاني الواجبة لله تعالى ولا الى الغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث ولم يَقْنَعُوا بان يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات ثم لما اثبتوا انها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة وقدرة ولا مجيئ واتيان على معنى برّ ولطف ولا ساق على شدة بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين والشيئ انما يحمل على حقيقته اذا امكن فان صرف صارف حمل على المجاز ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من اضافته اليهم ويقولون نحن اهل السنة وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم: يا اصحابنا انتم اصحاب نقل واتّباع وامامكم الاكبر الامام احمد بن حنبل وهو يقول تحت السياط. كيف اقول[4] ما لم يقل فاياكم ان تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه ثم قلتم في الاحاديث تحمل على ظاهرها فظاهر القدم الجارحة فانه لما قيل في عيسى عليه الصلاة والسلام روح الله. اعتقدت النصارى لعنهم الله تعالى ان لله صفة هي روح ولجت في مريم. ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد اجراه سبحانه مجرى الحسيات وينبغي ان لا يهمل ما يثبت به الاصل وهو العقل فانا به عرفنا الله تعالى وحكمنا له بالقدم. فلو انكم قلتم نقرأ الاحاديث ونسكت لما انكر احد عليكم. انما حملكم اياها على الظاهر قبيح فلا تدخلوا في مذهب

---

[1] هو شيخ الحنابلة ابو عبد الله الحسن بن حامد بن علي البغدادي الوراق المتوفى سنة ثلاث واربعمائة كان من اكبر مصنفيهم له شرح اصول الدين فيه طامات سيوردُ المصنف (ابن الجوزي) بعضها ويردها وله به تخرج القاضي ابو يعلى الحنبلي

[2] هو القاضي ابو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي المتوفى سنة ثمان وخمسين واربعمائة وفيه يقول ابو محمد التميمي ما معناه لقد شان ابو يعلى الحنابلة شينا لا يغسله ماء البحار على ما نقله ابن الاثير وابو الفداء اهـ ـ

[3] هو ابو الحسن علي بن عبيد الله بن نصر الزاغوني الحنبلي المتوفى سنة سبع وعشرين وخمسمائة وهو من مشائخ المصنف (ابن الجوزي) وله في كتاب الايضاح من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه.

[4] لما سئل الامام احمد عن احاديث النزول والرؤية ووضع القدم ونحوها قال نؤمن بها ونصدق بها لا كيف ولا معنى. وقال ايضا لما سألوه عن الاستواء استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف على ما ذكره الخلال في السنة بسنده الى حنبل عن عمه الامام احمد وهذا تفويض وتنزيه كما هو مذهب السلف وربما اوّل في بعض المواضع كما قال ابن حزم الظاهري قد روينا عن الامام احمد انه قال وجاء ربك انما معناه وجاء امر ربك اهـ

وهذا تاويل وتنزيه

كما هو مذهب الخلف

هذا الرجل الصالح (السلفي (الامام احمد بن حنبل) ما ليس منه فلقد كسيتم هذا المذهب شينا قبيحا حتى صار لا يقال عن حنبلي الا مجسم ثم زينتم مذهبكم ايضا بالعصبية ليزيد بن معاوية وقد علمتم ان صاحب المذهب (اى الامام احمد) اجاز لعنته وقد كان ابو محمد التميمي يقول فی بعض ائمتكم (وهو القاضی ابو یعلی المتقدم) لقد شان المذهب شينا قبيحا لا يغسل الى يوم القيامة (فصل) وقد وقع غلط المصنفين الذين ذكرتهم فی سبعة اوجه اولها انهم سموا الاخبار اخبار صفات وانما هی اضافات وليس كل مضاف صفة فانه تعالیٰ قال ونفخت فيه من روحی وليس لله صفة تسمى روحا فقد ابتدع من سمى المضاف صفة (والثانی) انهم قالوا هذه الاحاديث من المتشابه الذی لا يعلمه الا الله تعالى ثم قالوا نحملها على ظواهرها فوا عجبا مالا يعلمه الا الله تعالى ای ظاهر له وهل ظاهر الاستواء الا القعود وظاهر النزول الا الانتقال۔ (والثالث) انهم اثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات وصفات الحق جل جلاله لا تثبت الا بما تثبت به الذات من الادلة القطعية (والرابع) انهم لم يفرقوا فی الاثبات بين خبر مشهور كقوله صلى الله عليه وسلم ينزل تعالیٰ الی السماء الدنيا وبين حديث لا يصح كقوله رأيت ربی فی احسن صورة بل اثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة (والخامس) انهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع الى النبی صلى الله عليه وسلم وبين حديث موقوف على صحابی او تابعی فاثبتوا بهذا ما اثبتوا بهذا (والسادس) انهم تأولوا البعض الالفاظ فی موضع ولم يتأولوها فی موضع كقوله ومن اتانی يمشی اتيته هرولة قالوا ضرب مثلا للانعام (والسابع) انهم حملوا الاحاديث على مقتضى الحس فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحول ثم قالوا لا نعقل فغالطوا من يسمع وكابروا الحس والعقل فحملوا الاحاديث على الحسيات فرأيت الرد عليهم لازما لئلا ينسب الامام احمد الى ذلك واذا سكتُّ نُسبتُ الی اعتقادی ذلك ولا يهولنی امر يعظم فی النفوس لان العمل على الدليل وخصوصا فی معرفة الحق سبحانه وتعالى انتهى كلامه فی مقدمة كتابه دفع شبهة التشبيه من ص٣ الى ص٩۔

فكتاب ابن الجوزی هذا الكتاب لطيف جدا فی الرد على المجسمة عامة وعلى الحشوية الجامدين على ظواهر الالفاظ المنتسبين الى الامام احمد خاصة وقال ابن الجوزی فی آخر كتابه هذا ولما علم بكتابی هذا جماعة من الجهال لم يعجبهم لانهم الفوا كلام رؤسائهم المجسمة فقالوا ليس هذا المذهب قلت ليس مذهبكم ولا مذهب من قلدتم من اشياخكم فقد نزهت مذهب الامام احمد ونفيت عنه كذب المنقولات وهذيان المقولات غير مقلد فيما اعتقدته وكيف اترك محجة واتبع غيره۔ ثم ختم كتابه هذا بقصيدة طويلة نذكر منها هذه الابيات۔

ولما نظرت فی المذاهب كلها ❊ طلبتُ الاسلم فی الصواب وما اغلو

فالفيت عند السبر قول ابن حنبل ❊ يزيد على كل المذاهب بل يعلو

وكل الذی قد قاله فمشيد ❊ بنقل صحيح والحديث هو الاصل

ومن مذهبه ان لا يشبّه ربه ❊ ويتبع فی التسليم من قد مضى قبل

وجاءت قوم يدعون تمذهبا ❊ بمذهبه ما كل فرع له اصل

ومالوا الى التشبيه اخذا بصورة ال ❊ ـذی نقلوه فی الصفات وهم غفل

وقالوا الذی قلنا لا مذهب احمد ❊ فمال الى تصديقهم من به جهل

فقد فضحوا ذاك الامام بجهلهم ❊ ومذهبه التنزيه لكنهم اختلوا

لعمری لقد ادركت منهم مشايخا ❊ واكثر من ادركته ما له عقل

وما زلت اجلو عنهم كل خلة ❊ من الاعتقاد الردی كی يجمع الشمل (والله سبحانه وتعالى اعلم)

وقد وجدنا في نسخة في آخر كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابي الحسن الاشعري۔

هذه الابيات۔

قل للمشبهة الذين تجاوزوا ✤ حجج العقول بكل قول منكر

يا ويلكم تسمتم صفات الهكم ✤ بصفاتكم هذا قياس الاخسر

اتقاس صانع صنعة بصنيعه ✤ اتقاس كاتب اسطر بالاسطر

هيهات تشبه صانع لصنيعه ✤ هيهات تشبه صورة لمصور

هذا المحال ومن يقول بقوله ✤ فهو الكفور على جهنم مجتري

من قال ان الله يشبه خلقه ✤ كانت مقالته مقالة مفتري

او قال اني في التكلم مثله ✤ فهو الكفور بلا محالة فاحذر

وكلامه نتلوه في الفاظنا ✤ من غير تشبيه الاله الاكبر

لولا تيسره على الفاظنا ✤ لم نستطع نتلوه غير ميسر

لله سمع لا كاسماع الورى ✤ ويد وعين لا كعين المحجر

حقا براه المؤمنون وليس ذا ✤ جسم ولا عرض ولا بالجوهر

وكذا كلام الله ليس كلفظنا ✤ فافهم مقالي في الصفات وفكر

ص۴۳۴ من كتاب تبيين كذب المفتري وهذه الصفحة آخر صفحات هذا الكتاب المستطاب

## فائدة

قال الله عز وجل۔ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير قال الامام البيهقي العرب اذا ارادت التاكيد في اثبات المشبه كررت حرف التشبيه وجمعت بين اسم التشبيه وحرف التشبيه فقالت هذا كمثل هذا۔ فلما اراد الله سبحانه ان ينفي التشبيه على آكد ما يكون من النفي جمع في قراءتنا بين حرف التشبيه واسم التشبيه حتى يكون النفي مؤكدا على ابلغ وجه۔ كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۲۷۵۔

## باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم امته الى توحيد الله تبارك وتعالى

اي في بيان ما جاء من الاخبار في دعوة النبي صلى الله عليه وسلم امته الى التوحيد اي اعتقاد انه تعالى منفرد بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه وانه تعالى موصوف باسماءه الحسنى وصفاته العلى بلا تشبيه ولا تمثيل ولا نفي ولا تعطيل والمقصود بهذا الباب بيان ان اول واجب هو معرفة التوحيد وكيف وان امتثال الاوامر والنواهي لا يمكن الا بعد معرفة الآمر والناهي والتوحيد اول ما دعا اليه الرسل عليهم الصلاة والسلام وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه الى اليمن فليكن اول ما تدعوهم اليه الاقرار

بعبودية الحق

سبحانه

وربوبيته

# جُمّاع معاني أسماء الرب جل ذكره

ذكر الحليمي (في شعب الإيمان) فيما يجب اعتقاده والإقرار به في الباري سبحانه عدة أشياء (أحدها) إثبات الباري جل جلاله لتقع به مفارقة التعطيل (والثاني) إثبات وحدانيته لتقع به البراءة عن الشرك (والثالث) إثبات أنه ليس بجوهر ولا عرض ليقع به البراءة من التشبيه (والرابع) إثبات أن وجود كل ما سواه كان من قبل إبداعه له واختراعه إياه لتقع به البراءة من قول من يقول بالعلة والمعلول - (والخامس) إثبات أنه مدبر ما أبدع ومصرفه على ما يشاء لتقع به البراءة من قول القائلين بالطبائع أو بتدبير الكواكب أو تدبير الملائكة قال ثم إن أسماء الله تعالى جده التي ورد بها الكتاب والسنة وأجمع العلماء على تسميته بها منقسمة بين العقائد الخمس فيلحق بكل واحدة منهن بعضها وقد يكون منها ما يلتحق بمعنيين ويدخل في بابين أو أكثر وهذا شرح ذلك وتفصيله - كذا في كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥

# باب قول الله تبارك وتعالى قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى

وقال تعالى ولله الأسماء الحسنى وقال تعالى فاذكروا اسم الله عليه - وقال تعالى له الأسماء الحسنى - والغرض من هذا الباب إثبات الصفات لله تعالى وأنه موصوف بالصفات الذاتية والفعلية فإن الأسماء بلغة العرب صفات ففي إثبات أسمائه إثبات صفاته - وقدّم اسم الله على سائر الأسماء لأنه الاسم الأعظم ومعناه أنه المستحق للعبادة الذي تتحير القلوب في عظمته وتعجز عن بلوغ كنه جلاله ثم ذكر بعده اسم الرحمن الرحيم لأن الرحمن لا يطلق على غيره تعالى مثل اسم الله فالمقصود من ذكر اسم الجلالة إثبات صفة الألوهية ومن ذكر الرحمن والرحيم إثبات صفة الرحمة وهي من صفات الذات والمراد برحمته إرادة نعم من سبق في علمه أنه ينفعه وأما الرحمة بمعنى إفاضة الإحسان فهي من صفات الفعل قال صدر الإسلام البزدوي قال أهل السنة والجماعة إن لله تعالى صفات وهي العلم والحياة والقدرة والقوة ونحوها وقالت المعتزلة بأجمعهم ليس لله تعالى صفات وقالوا إنه حي لذاته عالم لذاته قادر لذاته فهذه مسئلة عظيمة بيننا وبين المعتزلة وشبهتهم في هذه المسئلة أنا لو قلنا بالصفات لله تعالى صرنا قائلين بالقدماء أو صرنا قائلين بأن الله تعالى محل الحوادث لأن الصفات إما أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة فهو القول بالقدماء وإن كانت حادثة يصير الله تعالى محلا لحلول الحوادث وكلا القولين باطل فيجب أن يمتنع القول وسموا أنفسهم أهل التوحيد لنفيهم الصفات وحسبوا أنه توحيد وضده شرك وليس كذلك بل نفي الصفات أصلا إنكار للصانع اه كذا في أصول الدين ص ٣٤ و ٣٥ - وحاصله أن السبب الداعي للمعتزلة إلى هذا القول اعتقادهم أن وصف الله سبحانه بصفات قديمة قائمة بذاته يفضي إلى القول بتعدد القدماء وهو شرك ولذلك ذهبت المعتزلة إلى نفي الصفات القائمة بذاته تعالى كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وغيرها من الصفات المذكورة في القرآن فقالوا مثلا إن الله عالم لذاته قادر لذاته حي لذاته لا بعلم وقدرة وحياة ونحوها من صفات قديمة قائمة بذاته تعالى لأنه لو شاركته سبحانه هذه الصفات في القدم والأزلية لشاركته في الألوهية وهذا عين الشرك ولا يخفى على من له نظر وبصر أن القول بنفي الصفات عن الذات الإلهية هو في الحقيقة تعطيل لمعنى الألوهية عن الصفات الكمالية قال صدر الإسلام البزدوي فلان قالوا إن معنى قولنا إنه عالم لذاته أي ذاته علم[1] من غير معنى قائم به فنقول وإن كان كذلك لكن هذا يوجب أن يكون ذاته علما على أن العالم بلا علم

[1] له وفي نسخة: عالم

كالعاقل بلا عقل والمتحرك بلا حركة والابيض بلا بياض والقاعد بلا قعود وذلك باطل وفيه انكار كونه عالما فان قالوا وهو سؤال النظام انا لا نقول انه عالم حقيقة بل نعني به انه ليس بجاهل واذا لم يكن عالما حقيقة فلا يجب ان يكون له العلم فنقول الله تعالى سمى نفسه عليما خبيرا في مواضع كثيرة وكذلك الافاعيل العجيبة لا توجد الا من عالم ولان كل ذات لا يكون عالما يكون جاهلا وكل ذات لا يكون جاهلا يكون عالما والدليل على ان لله صفات ان الله تعالى جعل لنفسه صفات في كتابه فقال ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقال هو اشد منهم قوة جعل لنفسه القوة وقال ولله العزة ولرسوله وقال ولا يحيطون بشئ من علمه وقال انزله بعلمه فاثبت لنفسه العلم والعزة والجواب عن شبهتهم ان الصفات ليست غير الله تعالى لان الغيرين موجودان يتصور قيام احدهما بدون الآخر قال الله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين جعل الكفار غير المسلمين ويتصور قيام المسلمين بدون الكفار ولا يتصور ذات الله تعالى بدون العلم والقدرة ولا علم ولا قدرة بلا ذات وكذلك سائر الصفات فلم يثبت الغيرية واذا لم يكن الصفات غير الله تعالى ولا الصفات اغيار لم يكن هذا قولا بالقدماء بل يكون قولا بقديم واحد كذا في اصول الدين ص۳۵ مختصرا۔

## باب قول الله تعالى انى انا الرزاق ذو القوة المتين

المقصود منه اثبات صفة القوة والترزيق لله تعالى وان العالم كله مفتقر في وجوده وبقاءه الى رزقه فكل ذرة من ذرات الوجود ينادي هو الرزاق قائلا رب اني لما انزلت الي من خير فقير فان الرزق هو قوام المعاش والحياة قال الحليمي الرزاق هو الرازق رزقا بعد رزق والمكثر الموسع له وقال الخطابي الرزاق هو المتكفل بالرزق والقائم على كل نفس بما يقيمها من قوتها قال ابن بطال تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من افعاله تعالى فهو من صفات فعله والقوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة۔ (ف)

قال الامام البيهقي قال ابو سليمان القوى قد يكون بمعنى القادر وقد يكون معناه التام القوة ولا ينسب اليه عجز في حالة من الاحوال والمتين بمعنى القوى وهو في اللغة الثابت الصحيح وقال الحليمي المتين هو الذي لا تتناقص قوته فيهن ويفتر اذ كان يحدث ما يحدث في غيره لا في نفسه وكان التغير لا يجوز عليه والمعنى في وصفه بالقوة والمتانة انه القادر البليغ الاقتدار كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۳ ولا يبعد ان يكون مراد البخاري بهذه الترجمة الاشارة الى ان ارزاق العباد وجميع الحيوان من الله تعالى فلا رازق الا الله حلالا كان او حراما وقد اجمع المسلمون على اطلاق القول لا رازق الا الله كما اجمعوا على انه لا خالق الا الله وقد شهدت بذلك آيات التنزيل قال الله عز وجل ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقال تعالى ان الله لقوى عزيز وقال تعالى اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وقال الله عز وجل والسماء بنيناها بايد اى بقوة قال البيهقي

القوى التام القدرة لا ينسب اليه عجز في حالة من الاحوال

ويرجع معناه الى القدرة وقال الحليمي

القادر معناه انه لا يعجزه

شئ بل يستتب

له ما يريده۔

## باب قول الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الخ

المقصود منه اثبات صفة عليم الغيب وهو انه تعالى عالم الغيب والشهادة وانه الظاهر والباطن وان علمه قديم يتعلق بكل معلوم على حقيقته وفيه رد على المعتزلة حيث قالوا انه عالم بلا علم فان قوله تعالى انزله بعلمه حجة قاطعة فى اثبات العلم لله تعالى على رغم انف المعتزلى وقد اجمع اهل الحق على ان علم الله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى متعلقة فى الازل بجميع المعلومات كلياتها وجزئياتها على وجه الاحاطة على ما هى به وذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم الى اثبات علوم حادثة للرب تعالى بعدد تعدد المعلومات التى تجددت وذهب قوم من الفلاسفة الى انه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات انظر نهاية الاقدام للامام الشهرستانى من ص٢١٥ الى ص٢٣٧

نقد فصل الكلام على مسئلة العلم الازلى لله سبحانه وتعالى قال الحليمى معنى العالم انه مدرك الاشياء على ما هى به والعلام معناه العالم باصناف المعلومات على تفاوتها فهو يعلم الموجود ويعلم ما هو كائن وانه اذا كان كيف يكون اهـ - والدليل على علمه تعالى من جهة العقل صدور الافعال الحكمية المتقنة الواقعة على احسن ترتيب ونظام واحكام واتقان وذلك لا يحصل الا من عالم بها ومن جوز صدور خط معلوم منظوم مرتب من غير عالم بالخط كان عن المعقول خارجا وفى عمى الجهل والجا وقال الامام البيهقى بعد ان ذكر الآيات والاحاديث الواردة فى علمه تعالى كان ابو اسحاق الاسفراينى يقول معنى العليم يعلم جميع المعلومات ومن اسامى صفات الذات ما هو للعلم منها الخبير ومعنى الخبير يعلم ما يكون قبل ان يكون ومعنى الشهيد يعلم الغائب كما يعلم الحاضر ومعنى المحصى لا تشغله الكثرة عن العلم - اهـ وقال الحليمى معنى الحكيم الذى لا يقول ولا يفعل الا الصواب وانما ينبغى ان يوصف الحق سبحانه بذلك لان افعاله سديدة وصنعه متقن ولا يظهر الفعل المتقن السديد الا من حكيم كما لا يظهر الفعل على وجه الاختيار الا من حى عالم قادر كتاب الاسماء ص١٥ وص١١

والحافظ يختص بانه لا ينسى ما علم والمحصى يختص بانه لا تشغله الكثرة عن العلم ويقرب منه اسم الحسيب كما قال تعالى وكفى بالله حسيبا قال الحليمى معناه المدرك للاجزاء والمقادير التى يعلم العباد امثالها بالحساب من غير ان يحسب لان الحاسب يدرك الاجزاء شيئا فشيئا ويعلم الجملة عند انتهاء حسابه والله لا يتوقف علمه بشئ على امر يكون وحال يحدث وقد قيل الحسيب هو الكافى فعيل بمعنى مفعل تقول العرب نزلت بفلان فاكرمنى واحسبنى اى اعطانى ما كفانى حتى قلت حسبى كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٤٧

## باب قول الله تعالى السلام المؤمن

اى هو اسم من اسمائه تعالى والمقصود منه بيان ان من اسمائه تعالى السلام والمؤمن كما جاء ذكرهما فى آخر سورة الحشر - والسلام ان كان بمعنى السالم من العيوب والنقائص فهو من صفات التنزيه وان كان بمعنى معطى السلامة للخلق فهو من صفات الفعل وهو المناسب لقوله المؤمن فان المؤمن فى الاصل من يجعل غيره آمنا فهى صفة فعل لا صفة ذات والمعنى انه آمن خلقه من ظلمه وآمن عباده

من ان تخیب ظنونہم و آمالہم فی ما وعدھم به ربہم تعالےٰ ۔ وقیل المؤمن ۔ المصدق رسله بخلق المعجزة وقال الحلیمی معناه المصدق لانه اذا وعد صدق وعده ولعل غرض المصنف اثبات الاسماء المذکورة فی آیة الحشر لا اثبات السلام والمؤمن فقط ۔

## ذکر اسم السُّبُّوح والقُدُّوس

ومما یناسب المقام ذکر اسم السبوح والقدوس کما ورد انه صلے الله علیه وسلم کان یقول فی رکوعه سبوح قدوس رب الملائکة والروح قال الحلیمی فی معنی السبوح انه المنزه عن المعایب والصفات التی تعتور المحدثین من ناحیة الحدوث ۔ والتسبیح التنزیه والقدوس معناه الممدوح بالفضائل والمحاسن والتسبیح موجود فی ضمن التقدیس والتقدیس موجود فی ضمن التسبیح لان نفی المذام اثبات للمدائح کقولنا لا شریک له اثبات انه واحد احد وکقولنا لا یعجزه شیٔ اثبات انه قادر قوی وکقولنا انه لا یظلم احد اثبات انه عدل فی حکمه واثبات المدائح له نفی للمذام عنه کقولنا انه عالم نفی للجهل عنه وکقولنا انه قادر نفی للعجز وقد جمع الله تبارک وتعالےٰ بینهما فی سورة الاخلاص فقال عز اسمه فقال قل هو الله احد الله الصمد فهذا تقدیس ثم قال لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد فهذا تسبیح والامران راجعان الی افرادہ وتوحیده ونفی التشریک والتشبیه عنه کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی ص۳۷ وص۳۸ ۔ وقیل القدوس المنزه عن کل وصف یدرکه حس او یتصوره وهم او یسبق الیه فکر او یهجس به سر او یختلج به ضمیر او یسنح له خفی خیال وقیل القدوس هو المنزه عما لا یلیق به من الاضداد والانداد وقیل هو المنزه والمطهر من النقائص والعیوب وهاتان غیر مرضیین عند المحققین قال حجة الاسلام الغواص الغزالی وهذا فی حق الباری سبحانه وتعالیٰ یقارب ترک الادب کما انه لیس من الادب ان یقال الملک لیس بحائک ولا حجام لان نفی الوجود یوهم امکان الوجود وفی ذلک الایہام نقص بل القدوس المنزه عن کل وصف یدرکه حس او یتصوره وهم او یسبق الیه فکر او یهجس به سر او یختلج به ضمیر او یسنح له خفی خیال والله سبحانه وتعالےٰ اعلم ۔

## المُهَیْمِنُ

معناه فی حق الله تعالےٰ انه القائم علے خلقه باعمالهم وارزاقهم وآجالهم وانما قیامه علیهم باطلاعه واستیلائه وحفظه وکل مشرف علے الامر مستولی علیه حافظ له فهو مهیمن علیه والاشراف یرجع الی العلم والاستیلاء الی کمال القدرة والحفظ الی العقل فالجامع بین هذه المعانی اسمه المهیمن ولن یجمع ذلک علے الاطلاق والکمال الا الله تعالیٰ ولذلک قیل انه من اسماء الله تعالےٰ فی الکتب القدیمة ۔

**تنبیه** کل عبد راقب حتی اشرف علے غواره واسراره واستولی مع ذلک تقویم احواله واوصافه وقام بحفظها علے الاد وام علے مقتضی تقویمه فهو مهیمن بالاضافة الی قلبه فان اتسع اشرافه واستیلاءه حتی قام بحفظ عباد الله علے نهج السداد بعد اطلاعه علی بواطنهم واسرارهم بطریق التفرس والاستدلال بظواهرهم کان نصیبه من هذا المعنی اوفر حظ واتمه ۔ کذا فی المقصد الاسنی ص۴۱ ۔

# بَابُ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى مَلِكِ النَّاسِ

المقصود منه اثبات صفة الملك لله تعالیٰ والملك ان كان عبارة عن الغنی الذاتی فهو من الصفات الذاتية وان كان عبارة عن التصرف فی العالم فهو من صفات الافعال - ومن اخرج العالم من العدم الی الوجود هو الاولی بالتصرف فيه فهو الملك القهار حقاً ومن سواه مجاز وقد تكرر هذا الاسم فی القرآن الكريم قال الله عز وجل فتعالی الله الملك الحق عند مليك مقتدر - اللهم مالك الملك تؤتی الملك من تشاء - الملك يومئذ الحق للرحمٰن

# ذكر اسم الجليل - واسم السيد

ويقرب منه الاسم الجليل ورد به الاثر عن النبی صلی الله عليه وسلم فی خبر الاسامی وفی الكتاب ذو الجلال والاكرام ومعناه المستحق للامر والنهی فان جلال الواحد فيما بين الناس انما يظهر بان يكون له علی غيره امر نافذ لا يجد من طاعته فيه بدا والباری تعالیٰ احق بهذا الاسم وقال ابو سليمان هو من الجلال والعظمة ومعناه منصرف الی جلال القدر وعظم الشان فهو الجليل الذی يصغر دونه كل جليل ويتضع معه كل رفيع -

# واما السيد

فلم يأت به الكتاب ولكنه ماثور عن رسول الله صلی الله عليه وسلم ففی حديث ابی داؤد - السيد الله قال الحليمی معناه المحتاج اليه بالاطلاق فان سيد الناس انما هو رأسهم الذی اليه يرجعون وبامره يعملون وعن رأيه يصدرون ومن قوله يستهدون ولا شك ان الحق سبحانه وتعالیٰ احق بهذا الاسم اذ لا غنية لاحد فی الوجود والبقاء عنه سبحانه وتعالیٰ كذا فی كتاب الاسماء والصفات ص ۲۹ -

# بَابُ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ والخ

المقصود منه اثبات صفة العزة والحكمة لله تعالیٰ وكلتاهما من الصفات الذات وقال جل وعلا وكان الله قويا عزيزا - وقال تعالیٰ ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا - وقال جل جلاله ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا - وقال جلت عظمته - خبرا عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين وقال تعالیٰ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين - والعزة القوة والمنعة وجعلت فی الآية لله ولرسوله وللمؤمنين ولا يخفی انها بالنسبة اليهم متفاوتة وقال تعالیٰ وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم -

# تفسير اسمه العزيز

اعلم انه تعالیٰ اثبت صفة العزة لنفسه وفی اشتقاقه وجوه **الاول** ان يكون بمعنی لامثل له ولا نظير من عز الشیٔ اذا قل وجوده عند الطلب والباری تعالیٰ يمتنع ان يكون له نظير فهو اولی بان يسمی بالعزيز

(والثانی) بمعنی الغالب الذی یمتنع ان یصیر مغلوبا والقاهر الذی یمتنع ان یصیر مقهورا۔ من عزّ بمعنی غلب ومنه قوله تعالٰی وعزنی فی الخطاب ای غلبنی والثالث ان یکون بمعنی الشدید القوی الذی یستحیل فی حقه العجز والضعف ومنه قوله تعالٰی فعززنا بثالث ای شددنا وقوینا۔ کذا فی لوامع البینات للامام الرازی ص۱۴۷۔

وقال الحلیمی العزیز معناه الذی لا یوصل الیه ولا یمکن ادخال مکروه علیه فان العزیز فی لسان العرب من العزة وهی الصلابة فاذا قیل الله عزیز فانما یراد به الاعتراف بالقدم الذی لا یتهیأ معه تغییره عما لم یزل علیه من القوة والقدرة وذلک عائد الی تنزیهه عما یجوز علی المصنوعین لاعراضهم بالحدوث فی انفسهم للحوادث ان تصیبهم وتغیرهم و قال الخطابی العزیز هو المنیع الذی لا یغلب قال الامام البیهقی۔ العزة ان کانت بمعنی الشدة وهی القوة فمعناها یرجع الی صفة القدرة وکذلک ان کانت بمعنی الغلبة فمعناه یعود الی القدرة والعزیز هو المنیع الذی لا یغلب وان کانت بمعنی نفاسة القدر فانها ترجع الی استحقاق الذات تلک العزة کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۱۰۳۔

# تفسیر اسمه الحکیم

قال الحلیمی الحکیم هو الذی لا یقول ولا یفعل الا الصواب وانما ینبغی ان یوصف بذلک لان افعاله سدیدة وصنعه متقن ولا یظهر الفعل المتقن السدید الا من حکیم کما لا یظهر الفعل علی وجه الاختیار الا من حی عالم قدیر

# ذکر القدم

قوله حتی یضع علیها رب العالمین قدمه لیس المراد بها حقیقة القدم لانه تعالٰی اذ لیس الحق بذی الابعاض والاجزاء فلا یجوز ان یکون المراد به قدم الجارحة فانه مما لا یلیق بالله سبحانه وکذلک لیس المراد بها قدم الصفة اذ لا یجوز وصفها بالوضع فی المکان بل المراد بها اذلال جهنم وتسخیرها فانها لما بالغت فی الطغیان وطلب المزید اذلها الله تعالٰی بوضع القدم علیها وقد قال بعض السادة الصوفیة القدم یکنی بها عن صفة الجلال ویراد بذلک تسکین فورتها کما یقال للامر تزید ابطاله وضعته تحت قدمی او تحت رجلی۔ کذا فی اساس البلاغة وفی الفائق وضع القدم علی الشیء مثل للردع والقمع ومثل ذلک فی بساس الفقه لیس بعادة المجسمة حمل المجاز المشهور علی الحقیقة وقال بعض السادة الصوفیة ان القدم یکنی بها عن صفة الجلال کما یکنی بالید عن صفة الجمال والجود والنوال وقیل ارید به بذلک تسکین فورتها کما یقال للامر تزید ابطاله وضعته تحت قدمی او تحت رجلی قال الامام ابو بکر بن فورک لم یرد بذلک اثبات عضو و جارحة لمن یستحیل ذلک فی وصفه وانما خاطبهم علی المعهود من لغتهم والمتعارف فیما بینهم فان المتعالم المشهور فی خطاب العرب والعجم انهم یخبرون بمثله عن مثل هذا المراد فیقولون جعلت هذا الامر تحت قدمی اذا اعرض عنه ولم یطلبه ولا یطالب به وقد روی مثله عن النبی صلی الله علیه وسلم انه لما فتح مکة قام علی باب الکعبة فقال کل دم کان فی الجاهلیة فقد جعلته تحت قدمی علی معنی انی اعرضت عن المنازعة فیه والمطالبة به ولیس المراد به انه قدم جارحة وطئ بها وطأ الجارحة کذا فی مشکل الحدیث ص۴۵

ومن الاحادیث التی وردت فیها ذکر القدم ما روی عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم فی قوله وسع کرسیه السموات والارض انه قال کرسیه موضع قدمیه والعرش لا یقدر قدره الا الله۔ قال ابن الجوزی رواه جماعة من الاثبات

فوقفوه على ابن عباس ورفعه منهم شجاع بن مخلد فعلم بمخالفته الكبار المتقنين انه قد غلط ومعنى الحديث ان الكرسي صغير بالاضافة الى العرش كمقدار كرسي عند سرير قد وضع لقدمي القاعد على السرير وقال الضحاك الكرسي الذي يجعل عليه الملوك اقدامهم وقال القاضي ابويعلى - القدم قدم الذات وهي التي يضعها في النار كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي صـ ـ . وايضا قال القاضي ابويعلى القدم صفة ذاتية وقال ابن الزاغوني يقول انما وضع قدمه في النار ليخبرهم ان اصنامهم تحترق وانا لا احترق وهذا اثبات تبعيض وهو من اقبح الاعتقادات ورأيت ابابكر بن خزيمة قد جمع كتابا في الصفات وبوّبه فقال باب اثبات اليد - باب امساك السموات على اصابعه باب اثبات الرجل وان رغمت المعتزلة ثم قال - قال الله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها قال فاعلمنا ان ما لا يد له ولا رجل فهو كالانعام قال ابن عقيل - تعالى الله ان يكون له صفة تشغل الامكنة وليس الحق تعالى بذي اجزاء وابعاض فيعالج بها ثم انه أليس يعمل في النار امره وتكوينه حتى يستعين بشيء من ذاته ويعالجها بصفة من صفاته وهو القائل كوني بردا وسلاما سخف هذا الاعتقاد والبعد عن مكون الاملاك والافلاك وقد صرح بتكذيبهم فقال تعالى لو كان هؤلاء الهة ما وردوها فكيف يظن بالخالق ان يردها تعالى الله عن تجاهل المجسمة كذا في دفع شبهة التشبيه صـ٢٠

وقال ابوسليمان الخطابي ، (بعد ما تكلم على شرح هذا الحديث) فيه وجه آخر وهو ان هذه الاسماء امثال يراد بها اثبات معان لاحظ لظاهر الاسماء فيها من طريق الحقيقة وانما اريد بوضع الرجل عليها نوع من الزجر لها والتسكين من غربها (اي حدتها)، كما يقول القائل للشيء يريد محوه وابطاله جعلته تحت رجلي ووضعته تحت قدمي وخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح فقال الا ان كل دم ومأثرة في الجاهلية فهو تحت قدمي هاتين الا سقاية الحاج وسدانة البيت يريد محو تلك المآثر وابطالها ثم اطال الكلام في ذكر الشواهد والنظائر لهذا المجاز ثم قال (فان قيل) فهلا تاولت اليد والوجه على هذا النوع من التاويل وجعلت الاسماء فيها امثالا كذلك (قيل) ان هذه الصفات مذكورة في كتاب الله عز وجل باسمائها وهي صفات مدح والاصل ان كل صفة جاء بها الكتاب او صحت باخبار التواتر اوردت من طريق الآحاد وكان لها اصل في الكتاب او خرجت على بعض معانيه فانا نقول بها ونجريها على ظاهرها من غير تكييف وما لم يكن له في الكتاب ذكر ولا في التواتر اصل ولا له بمعاني الكتاب تعلق وكان مجيئه من طريق الآحاد وافضى بنا القول اذا اجريناه على ظاهره الى التشبيه فانا نتأوله على معنى يحتمله الكلام ويزول معه معنى التشبيه وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم والرجل والساق وبين اليد والوجه والعين وبالله العصمة ونسأله التوفيق لصواب القول ونعوذ بالله من الخطأ والزلل فيه انه رؤف رحيم كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٣٥٢ فاحفظ هذا الكلام فانه نفيس جدا وهذه طريقة للخطابي بين تفويض السلف وتاويل الخلف فيجوزه لا يفوض في الكل ولا يؤول في الكل بل يفوض في التواتر ويؤول فيما دونه والتحقيق التاويل فيما تضافرت فيه القرائن والتفويض في ما سوى ذلك كذا في حاشية الكتاب المذكور -

## ذكر الرجل

ومما يناسب القدم ذكر الرجل - على ما جاء ذكره في بعض الروايات والظاهر انه رواية بالمعنى -

# ذکر الوطأة

ومما يناسب المقام ذكر الوطأة التي ورد ذكرها في الحديث الذي اخرجه البيهقي عن خولة بنت حكيم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان آخر وطأة وطئها الرحمن بجل وعلا بوج - فالوطأة المذكورة في هذا الحديث عبارة عن نزول بأسه به قال ابو الحسن على بن محمد بن مهدي معناه عند اهل النظر ان آخر ما اوقع الله سبحانه وتعالى بالمشركين بالطائف وكان آخر غزاة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل فيها العدو ووج واد بالطائف قال وكان سفيان بن عيينة رضي الله عنه يذهب في تاويل هذا الحديث الى ما ذكرناه قال وهو مثل قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اشدد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف وفي حديث آخر سبحان الذي في السماء عرشه سبحان الذي في الارض موطئه وانما اراد آثار قدرته والله اعلم كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۳۴۷

قال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان الوطأة التي هي بمعنى مماسة جارحة بجارحة او ببعض جسم لا يصح في وصف الله تعالى لاستحالة كونه جسما واستحالة المماسة عليه واستحالة تغيره بما يحدث فيه من الحوادث واذا كان كذلك كان راجعا الى الفعل دون ان يكون معنى يتعلق بالذات مما يقتضي حدوث معنى فيها ومعنى الحديث على هذا التاويل ان آخر ما اوقع الله سبحانه بالمشركين بالطائف وكان آخر غزوة غزاها النبي صلى الله عليه وسلم حنين وادي الطائف ووج اسم موضع فيه وكان سفيان بن عيينة يذهب في تاويل هذا الحديث الى نحو ما ذكرنا ويقول ان ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم اشدد وطأتك على مضر وابعث عليهم سنين كسني يوسف فتتابع القحط سبع سنين حتى اكلوا القد والعظام والعرب تقول في كلامها اشتدت وطأة السلطان على رعيته ولبس يريدون وطأ القدم وكذلك يقال وطئهم السلطان وطأ ثقيلا واذا كان هذا في كلام العرب سائغا وجب ان يحمل عليه معنى الخبر لاستحالة وصف الله تعالى بالجوارح والمماسة - كذا في مشكل الحديث ص۹۶ -

# باب قول الله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق

اي في بيان انه تعالى خلق السموات والارض بكلمة الحق وهي قول كن او ان خلقه متلبس بحق وحكمة لا بباطل وعبث كما في التنزيل العزيز ربنا ما خلقت هذا باطلا - وقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين - ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون قال الله تعالى هل من خالق غير الله قال الحليمي معنى الخالق الذي صنف المبدعات وجعل لكل صنف منها قدرا (مخصوصا) وقال تعالى بلى وهو الخلاق العليم ومعناه الخالق خلقا بعد خلق ويقرب منه الفاطر والبارئ والمبدع والذارئ والبارئ والمصور راجع كتاب الاسماء والصفات من ص۲۵ الى ص۲۸ -

# باب قول الله تعالى وكان الله سميعا بصيرا

المقصود من هذا الباب اثبات صفة السمع والبصر بلا جارحة وانه تعالى يرى ويسمع بدون الوسائط العادية وبدون الجهة والمقابلة وان القريب والبعيد عنده سواء - وانهما من الصفات الذاتية

وانهما غير صفة العلم اراد به الرد على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين الى العلم وقالوا ان الله سميع بلا سمع وبصير بلا بصر وقالوا ان معنى السميع والبصير انه عليم بل انه قلنا هذا غلط لاستحالة سميع وبصير بلا سمع وبصر كاستحالتهما بلا مسموع ولا مبصر وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن تاويله ان الله تعالى حيّ سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك والحق ان السمع والبصر وان كانا نوعين من جنس العلم لكنهما اخص من العلم فان العلم يتعلق بالموجود والمعدوم على سواء لكن السمع والبصر يختصان بالموجود فان العلم صفة ينكشف بها المعلوم كما هو فالله سبحانه وتعالى كان عالما بالممكنات فى حالة العدم وكانت الممكنات منكشفة عنده بكشف تفصيلي تام ولما خرجت من هوة العدم الى ساحة الوجود تعلق بها السمع والبصر ايضا لا بمعنى انه زاد شئ فى الانكشاف والانجلاء بعد علمه بها بل بمعنى انه تكرر الانكشاف والعلم بهذين التكوين ايضا - فالسمع والبصر صفتان سوى صفة العلم فهما نحوان او نوعان للانكشاف والانجلاء وان اشتركا مع العلم فى مطلق الانكشاف فالانكشاف فى العلم نوع آخر وفى السمع نوع آخر يتعلق بالمسموعات وفى البصر نوع آخر يتعلق بالمبصرات والمقصود من ذلك كله اثبات صفات الكمال بجميع انواعها للكبير المتعال والحاصل ان السمع والبصر صفتان قديمتان سوى صفة العلم ويجب علينا ان نعتقد ان الانكشاف الحاصل بالسمع والبصر غير الانكشاف الحاصل بالعلم وان لكل واحد من الانكشافات الثلاثة حقيقة يفوض علمها الى الله تعالى فهو يرى من غير حدقة واجفان ويسمع من غير اصمخة وآذان كما يعلم بغير قلب ويبطش من غير جارحة ويخلق بغير آلة اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق - قال ابن الجوزى روى ابوهريرة عن النبى صلے الله عليه وسلم انه قرأ انه كان سميعا بصيرا فوضع اصبع الدعاء وابهامه على عينيه واذنه - قال العلماء المراد بهذا تحقيق السمع والبصر فاشار الى الجارحتين اللتين هما السمع والبصر لا ان لله سبحانه وتعالے جارحة كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۲۷ - قال الحليمى فى معنى السميع انه المدرك للاصوات التى يدركها المخلوقون بآذانهم من غير ان يكون له جارحة العين وذلك راجع الى ان الاصوات لا تخفى عليه وان كان غير موصوف بالحس المركب فى الاذن كالاصم لما لم تكن له هذه الحاسة لم يكن اهلا لادراك الاصوات واما البصير فمعناه المدرك للاشخاص والالوان التى يدركها المخلوقون بابصارهم من غير ان يكون له جارحة العين وذلك راجع الى ما ذكرناه لا يخفى عليه وان كان غير موصوف بالحس المركب فى العين لا كالاعمى الذى لما لم تكن له هذه الحاسة لم يكن اهلا لادراك شخص ولا لون كذا فى الاسماء والصفات ص۲۳ -

## ذكر العين والاذن

اعلم انه قد تكرر ذكر العين فى الكتاب والسنة كما قال البخارى فى صحيحه باب قول الله تعالے ولتصنع على عينى - وقوله تعالے تجرى باعيننا - وقوله تعالى ان اصنع الفلك باعيننا - وقوله تعالے واصبر لحكم ربك باعيننا واورد البخارى وغيره فى ذلك احاديث (واما الاذن) فلم ارلها ذكرا فى الآيات - واما الاحاديث فقد اخرج ابوداؤد بسند قوى على شرط مسلم من رواية ابى يونس عن ابى هريرة رأيت رسول الله صلے الله عليه وسلم يقرأ آها يعنى قوله تعالے ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها الى

قوله تعالى ان الله كان سميعا بصيرا ويضع اصبعيه قال ابو يونس وضع ابو هريرة ابهامه على اذنه والتي تليها على عينه - واخرج البيهقي من حديث عقبة بن عامر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير واشار الى عينيه وسنده حسن قال البيهقي وغيره من علماء اهل السنة ان المراد بهذه الاشارة تحقيق اثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلهما من الانسان يريد ان لله تعالى سمعا وبصرا (سوى صفة العلم) لان المراد به العلم فلو كان كذلك لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين - اهـ - فظهر ان في الاشارة المذكورة ردا على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين الى صفة العلم - قال الامام ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ھ - في تحقيق صفة السمع والبصر حيث قال

قالوا في سميع وبصير هما سواء ليس في سميع من المعنى الا ما في بصير ولا فيهما الا معنى عليم - وقد سمع الله قول اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء حين قالوه وعلمه قبل ان يقولوه فهل يجوز لاحد ان يقول ان الله سمعه قبل ان يقولوه وكذلك قول المجادلة في زوجها قد سمع الله جدالها وسمع محاورتها النبي صلى الله عليه وسلم حين جادلته وحاورته - وعلمه قبل ان تجادل وتحاور فهل لاحد ان يقول ان الله قد سمع قبل ان يكون واذا لم يجز ذلك فقد علم ان في سميع معنى غير معنى عليم والله يقول انني معكما اسمع وارى كذا في كتابه الاختلاف في اللفظ ص٢٤

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اشارته صلى الله عليه وسلم الى الاذن والعين لتحقيق كونه سميعا بصيرا لا لاثبات جارحة لاستحالة الجوارح على الله عز وجل ومثل هذا الخبر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الدجال اعور وان ربكم ليس باعور ومعنى هذا الخبر ايضا تحقيق وصف الله تعالى بانه بصير وانه لا يصح عليه النقص والعمى ولم يرد بذلك اثبات الجارحة وانما اراد نفي النقص لان العور نقص وقد ذكرنا انه لا مدح في اثبات الجوارح بل اثباتها لله تعالى مستحيل ووصفه بما يؤدي الى القول بنفيه وحدثه فقد بينا فيما قبل ان القديم سبحانه وتعالى لا يصح ان يكون جسما ولا ذا اجزاء وآلة وجارحة واستحال ان يكون المراد به اشارة الى العضو والجارحة لاستحالة وصفه تعالى بالجوارح وانما المراد بذلك تحقيق السمع والبصر وان الله تعالى يرى المرئيات برؤيته ويسمع المسموعات بسمعه فاشار الى الاذن والعين تحقيقا للسمع والبصر لاجل انهما محل السمع والبصر وقد يسمى محل الشيء باسمه لما بينهما من المجاورة والقرب وهذا كما قال الله عز وجل لهم قلوب لا يفقهون بها والمراد بذلك ما في القلوب من العلوم والعقول لما لم يستعملوها في التوصل الى الحق ولم يعملوا فكرهم ونظرهم في تعريف الحق ولم يسمعوه سماع قبول كانهم لا اسماع لهم وكذلك وصفهم في آية اخرى بانهم صم بكم عمي لما تعاموا عن قبول الحق وتصاموا عن فهمه وسماعه فكذلك صلى الله عليه وسلم اشار الى المحل واراد ما فيه من السمع والبصر لا نفس المحل انتهى كلام الامام ابن فورك مختصرا في مشكل الحديث ص٨٣ وانظر منه ص١٦٨ -

قال الامام البيهقي قوله صلى الله عليه وسلم وان ربكم ليس باعور قال الاستاذ الامام رح في هذا نفي نقص العور عن الله سبحانه واثبات العين له صفة وعرفنا بقوله عز وجل ليس كمثله شيء وبدلائل العقل انها ليست بحدقة وان اليدين ليستا بجارحتين وان الوجه ليس بصورة فانها صفات ذات اثبتناها بالكتاب والسنة بلا تشبيه وبالله التوفيق - كذا في كتاب الاعتقاد ص٣٠ -

واخرج البخاري عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لنبي ما اذن لنبي ان يتغنى بالقرآن الخ - واخرجه مسلم بلفظ ما اذن لشيء كاذنه بفتحتين واخرجه احمد وابن ماجه والحاكم وصححه قال القرطبي

اصلُ الاُذُنِ بفتحتین ان المستمع یمیل باذنه الی جهة من یسمعه وهذا المعنی فی حق الله تعالیٰ لا یراد به ظاهره وانما هو علی سبیل التوسع علی ما جری به عرف التخاطب والمراد به فی حق الله تعالیٰ اکرام القارئ واجزال ثوابه لان ذلک ثمرة الاصغاء فالمراد من اللفظ حینئذ لازمه وهو الرضی به المرتب علیه اجزال الثواب۔ اھ۔ وقد تقدم حدیث ابی هریرة کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به۔ وسبق الکلام علیه فی کتاب الرقاق فراجعه

# ذکر النظر

قال الله عز وجل عسیٰ ربکم ان یهلک عدوکم ویستخلفکم فی الارض فینظر کیف تعملون۔ وقال تعالیٰ ان الذین یشترون بعهد الله وایمانهم ثمنا قلیلا اولئک لا خلاق لهم فی الآخرة ولا یکلمهم الله ولا ینظر الیهم یوم القیامة ولا یزکیهم ولهم عذاب الیم۔ وفی الحدیث ثلاثة لا یکلمهم الله ولا ینظر الیهم یوم القیامة المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف الکاذب۔ اعلم ان النظر فی کلام العرب علی وجوه۔ النظر علی وجه العلم والاختیار وهو المراد فی الآیة الاولیٰ والنظر علی وجه التعطف والرحمة هو المراد فی الآیة الثانیة وفی الحدیث والنظر بمعنی الانتظار والنظر بمعنی نظر الدلائل والاعتبار والنظر بمعنی نظر العیان کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی ص۳۳ ونحوه فی مشکل الحدیث ص۹۱ للامام ابن فورک

# باب قول الله تعالیٰ قل هو القادر

ای فی بیان انه تعالیٰ هو القادر بالذات علی جمیع الممکنات وما غیره تعالیٰ فانما هو قادر فی بعض الاحوال باقدار الله تعالیٰ له۔ والمقصود منه اثبات صفة القدرة وهی من صفات الذات۔ والقدرة والقوة بمعنی واحد فهو قادر تام لا یعتریه قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا یعزب عن قدرته تصاریف الامور ولا تحصی مقدوراته ولا تتناهی معلوماته والدلیل علیه من جهة العقل انا نعلم قطعا استحالة صدور الافعال من عاجز لا قدرة له ولما ثبت انه فاعل الاشیاء ثبت انه قادر۔ والمقتدر هو التام القدرة الذی لا یمتنع علیه شیٔ ولا یحتجز عنه منعة وقوة ووزنه مفتعل من القدرة الا ان الاقتدار ابلغ واعم۔ انظر کتاب الاسماء والصفات ص۲۹ قال تعالیٰ بلیٰ قادرین علی ان نسوی بنانه۔ وقال تعالیٰ وانا علی ان نریک ما نعدهم لقادرون قال البیهقی وکان الاستاذ ابو اسحٰق رحمه الله یقول من اسامی صفات الذات ما یعود الی القدرة منها القاهر وهو الغالب ومنها القهار ومعناه الذی لا ینفصل الا ویغلب ومنها القوی ومعناه المتمکن من کل مراد ومنها المقتدر ومعناه الذی لا یرده شیٔ عن المراد ومنها القادر ومعناه اثبات القدرة ومنها ذو القوة المتین۔ ومعناه نفی النهایة فی القدرة وتعمیم المقدورات کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۱۲۴۔

# باب مقلب القلوب قول الله تعالیٰ ونقلب افئدتهم وابصارهم

ای فی بیان ما جاء فیه۔ والمقصود منه بیان صفة التقلیب والتصرف فی القلوب لیعلم ان قلوب العباد تحت قدرته تعالیٰ وتصرفه یقلبها ویصرفها کیف یشاء من حال الی حال ومن رأی الی رأی فهو مقلب القلوب ای مبدل الخواطر وناقض العزائم کما قال تعالیٰ ونقلب افئدتهم وابصارهم قال البیضاوی فی نسبة تقلیب القلوب الی الله اشعار بانه متولی قلوب

عبادہ ولا یکلہا الی احد من خلقہ ۔ اھ وھذا التقلیب دلیل علی کمال قدرتہ تعالی ۔

# باب ان للہ مائۃ اسم الا واحدا

الغرض من ھذا الباب اثبات الاسماء والصفات الدالۃ علی ذاتہ تعالی لان الاسماء بلغۃ العرب صفات نفی اثبات اسماءہ اثبات صفاتہ والمقصود بہ الرد علی نفاۃ الصفات ۔ قولہ ان للہ تسعۃ وتسعین اسماء الخ. قال الامام البیہقی لیس فیہ نفی غیرھا وانما وقع التخصیص بذکرھا لانہا اشہر الاسماء وابینہا معانی وقولہ من احصاھا وفی روایۃ سفیان من حفظہا وذلک یدل علی ان المراد بقولہ من احصاھا من عدھا وقیل من اطاقہا بحسن المراعاۃ لہا والمحافظۃ علی حدودھا فی معاملۃ الرب بہا وقیل معناہ من عرفہا وعقل معانیہا وآمن بہا واللہ اعلم کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی ص۴ والدلیل علی ان للہ جل ثناءہ اسماء اخر سوی ماذکر فی ھذا الحدیث ماورد فی الدعاء الماثور اللہم انی اسألک بکل اسم ھو سمیت بہ نفسک او انزلتہ فی کتابک او علمتہ احدا من خلقک او استاثرت بہ فی علم الغیب عندک ان تجعل القرآن ربیع قلبی وجلاء حزنی ۔ وفی الدعاء الماثور اللہم انی اسألک بجمیع اسمائک الحسنی کلہا ما علمت منہا ومالم اعلم واسألک باسمک العظیم الاعظم الکبیر الاکبر الذی من دعاک بہ اجبتہ ومن سألک بہ اعطیتہ ۔ راجع کتاب الاسماء والصفات ص۵ ۔

والحاصل انہ خص التسعۃ والتسعین بالذکر لشہرتہا والا فاسماءہ تعالی لا تحصی کما مر فی الحدیث اسألک بکل اسم ھو لک سمیت بہ نفسک او انزلتہ فی کتابک او علمتہ احدا من خلقک او استاثرت بہ فی علم الغیب عندک وھذا کما یقول الملک وعندہ مائۃ الف من العساکر والافواج عندی من ھذا العسکر العظیم ۔ الف راکب بحیث یفتحون کل قلعۃ حیثما توجہوا واغاروا ۔ من غیر توقف وتلکأ ۔ او کما یقول الامیر عندی عشرۃ غلمان یکفون المہمات یرید بہ ان ھذا القدر من الغلمان کاف للامور المہمۃ من غیر افتقار للغیر ولا یرید بہ الحصر وقیل الحکمۃ فیہ انہا فی القرآن وقال آخرون الاسماء الحسنی مائۃ علی عدد درجات الجنۃ والذی یکمل بہ المائۃ ھو اسم اللہ وبہ جزم السہیلی ویؤیدہ قولہ تعالی وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بہا والتسعۃ والتسعون للہ فہی زائدۃ علیہ وبہ یکمل المائۃ راجع شرح کتاب الاذکار ص۲۰۱ ج۳ وص۲۰۲ ج۳ لابن علان رح ۔

قولہ من احصاھا دخل الجنۃ المراد بالاحصاء الحفظ وقیل المراد بہ العلم بمعانیہا والایمان بہا وتعظیم مسماھا وقیل المراد بہ العمل بمقتضی کل اسم علی حسب الطاقۃ کالترحم علی الخلق والعفو والصفح عنہم فہذا عمل بمقتضی اسم الرحمن والعفو وھذا معنی التخلق بالاسماء الالہیۃ ولکن لا یمکن تصور ھذا المعنی فی اسم اللہ عز وجل ۔

# باب السؤال باسماء اللہ تعالی والاستعاذۃ بہا

غرض البخاری بہذا الباب اثبات ان الاسم ھو المسمی فی اللہ تعالی علی ما ذھب الیہ اھل السنۃ ولذلک صحت الاستعاذۃ والسؤال باسمہ تعالی کما تصح بذاتہ تعالی (ع ت) یرید بہ الرد علی الجہمیۃ القائلین ان اسماء اللہ تعالی مخلوقۃ لان الاسم غیر المسمی وادعوا ان اللہ کان ولا وجود لہذہ الاسماء ثم خلقہا فتسمی بہا فلو کانت اسماء اللہ تعالی مخلوقۃ لما جاز السؤال والاستعاذۃ بہا اذ لا یجوز الاستعاذۃ والدعاء بالمخلوق

وقال تعالے وللہ الاسماء الحسنیٰ۔ ودل الحدیث علے انہ صلے اللہ علیہ وسلم استعاذ بصفة من صفات ذاتہ وھی غیر مخلوقة کما امرہ اللہ تعالے ان یستعیذ بذاتہ وذاتہ غیر مخلوق وقال امام الحرمین قسم شیخنا رضی اللہ عنہ اسماء الرب سبحانہ وتعالے ثلاثة اقسام وقال من اسماءہ مانقول انہ ھو وھو کل مادلت التسمیة بہ علے وجودہ ومن اسماءہ مانقول انہ غیرہ وھو کل مادلت التسمیة بہ علے فعل کالخالق والرازق ومن اسماءہ مالایقال انہ ھو ولایقال انہ غیرہ وھو کل مادلت التسمیة بہ علے صفة قدیمة کالعالم والقادر کذا فی الارشاد ص۱۴۳

وقال امام المتکلمین القاضی ابو بکر الباقلانی المتوفی سنة ۴۰۳ھ قدس اللہ سرہ یجب ان یعلم ان الاسم ھو المسمی بعینہ وذاتہ والتسمیة الدالة علیہ تسمی اسما علے سبیل المجاز والدلیل علیہ قولہ تعالی تبارک اسم ربک ومعناہ تبارک ربک وایضا قولہ تعالے سبح اسم ربک۔ ولایشک عاقل ان المسبح ھو اللہ تعالی لاقول من یقول التسبیح ویدل علیہ قولہ تعالے ماتعبدون من دونہ الا اسماء سمیتموھا انتم وآباءکم ماانزل اللہ بہا من سلطان ان الحکم الا للہ امر ان لاتعبدوا الا ایاہ ذالک الدین القیم ولکن اکثر الناس لایعلمون وقد علمنا انہم ماکانوا یعبدون الاقوال والتسمیات وانما کانوا یعبدون الاصنام فاما قولہ تعالے وللہ الاسماء الحسنیٰ۔ وقولہ صلے اللہ علیہ وسلم ان للہ تسعة وتسعین اسما من احصاھا دخل الجنة فالعدد فی ذلک راجع الی التسمیات التی ھی عبارات فالتسمیة تدل علے ھذہ الذات حسب دلالة الکتابة علے المکتوب فمن لایمیز بین الاسم والتسمیة وبین الکتابة والمکتوب وماجری ھذا المجری فلایحل للہ لہ ان یفتی فی دین اللہ تعالے نعوذ باللہ من الجہل باللہ تعالی وصفاتہ۔ کذا فی کتاب الانصاف للباقلانی ص۱۷

# فائدة جلیلة

اعلم ان صفاتہ تعالے لیست عین ذاتہ فلایقال ھی ھو لانہا لو کانت ھی ھو لکانت خالقة وفاعلة مثلہ ولایخفی ان علم اللہ وقدرتہ وحیاتہ لم تخلق العالم ولایقول احد یاعلم اللہ اغفرلی ویا قدرة اللہ توب علی ویاکلام اللہ ارحمنی ولایقول یاتوراتہ ویاانجیلہ او یاقرآنہ اغفرلی وارحمنی۔ وانما یدعو اللہ سبحانہ وھو متصف بصفات الکمال ویدل علے صحة ھذا المعنی قول علی رضی اللہ عنہ فی القرآن لیس بخالق ولامخلوق لانہ لوجعلہ خالقا کان الہا ثانیا مع اللہ ولوجعلہ مخلوقا لوجب ان یکون الباری موجودا بلاکلام ثم خلق کلامہ بعد وذلک لایصح لان صفات ذاتہ قدیمة بقدم ذاتہ وکذالک صفات ذاتہ لیست باغیار لہ ولا ھو غیر لصفاتہ ولاصفاتہ متغایرة فی انفسہا لان حد الغیرین مایجوز مفارقة احدھما الآخر امابزمان اوبمکان وھذا یستحیل تصورہ فی اللہ تعالے وصفات ذاتہ فافہم وفقنا اللہ تعالے وایاک وجمیع المسلمین آمین یارب العالمین انظر ص۳۸ من کتاب الانصاف للامام الباقلانی وانظر ص$\frac{۱۶۲}{۲۷}$ من الجواب الصحیح لابن تیمیة وقال ابن قتیبة ماحاصلہ ان الناس اجمعوا ان یقولوا اسألک عفوک وان یقولوا یعفو بحلم ویعاقب بقدرة فدل ذلک انہ تعالے موصوف بقدرة وحلم وعفو فمن قال انا نقول ھو الحلیم بذاتہ ولانقول بحلم۔ وھو القادر ولانقول بقدرة وھو العالم ولانقول بعلم فقد ابطل ھذہ الصفات الجلیلة۔ کذا فی الاختلاف فی اللفظ ص۲۳۔ لابن قتیبة

## فائدة فی بیان ان اسمآء الله تعالی توقیفیة

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی قال الله تعالے وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا یقال له ساق و قال تعالی الله یستهزی بهم ولا یقال له مستهزی وقال ایضا سخر الله منهم ولا یقال له ساخر وقال وغضب الله علیهم ولا یقال له غضبان - وقال ان الله وملائکته یصلون علے النبی ولا یقال له مصل - وقال سارهقه صعودا ولا یقال انه مرهق وفی هذا دلیل علے ان مأخذ اسمائه التوقیف دون القیاس کذا فی کتابه اصول الدین ص۱۲۹ -

## باب مایذکر فی الذات والنعوت واسامی الله عز وجل

ای باب مایذکر فی الذات الالهیة ونعوته ای صفاته واسماءه الحسنی غرض البخاری بهذا الباب بیان جواز اطلاق الذات والنعت علے الله عز وجل مثل سائر الاسامی فی الجملة واحتج له بقول خبیب رضی الله عنه وذالک فی ذات الاله والظاهر ان النبی صلے الله علیه وسلم سمعه فلم ینکره فدل علے جواز اطلاق ذات علے الله تعالے وتردد بعضهم فی اطلاق الذات علے الحق سبحانه لان هذا اللفظ مؤنث ذو وکذلک لفظ النعت فانه یطلق غالبا علے وصف الحلی والشمائل لکن لما شاع لفظ الذات بمعنی الشئ وحقیقته وشاع استعمال النعت بمعنی الصفة اشار البخاری الی جواز استعماله فی حق الله عز وجل ولکن ذات الله لیست کسائر الذوات ونعته لیس کسائر النعوت وقد ترجم البیهقی فی الاسماء والصفات ماجاء فی الذات واورد فیه حدیث ابی هریرة المتفق علیه فی قوله لم یکذب ابراهیم علیه السلام الا ثلاث کذبات اثنتین منهن فی ذات الاله عز وجل - قوله انی سقیم وقوله بل فعله کبیرهم الخ -

والحاصل ان لفظ الذات باعتبار معناه الاصلی وهو صاحبة لا یجوز اطلاقه علے الحق سبحانه ولکن لما شاع لفظ ذات بمعنی عین الشئ ونفسه وحقیقته جاز اطلاقه بهذا المعنی علے الله سبحانه وقد جاء اطلاق الذات علے الحقیقة فی لغة العرب قال الله تعالے فاتقوا الله واصلحوا ذات بینکم قال ثعلب ای الحالة التی بینکم فالتانیث عنده للحالة وقال الزجاج معنی ذات حقیقة والمراد بالبین الوصل فالتقدیر فاصلحوا حقیقة وصلکم -

وقال شیخنا الاکبر مولانا الشاه السید محمد انور الکشمیری ثم الدیوبندی قدس الله سره قسم المتکلمون الصفات الالهیة علے قسمین صفات عقلیه وصفات سمعیة وارادوا بالصفات العقلیة الصفات السبع - الحیاة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والکلام وارادوا بالصفات السمعیة ماجاء من الوجه والصورة والید والقدم والساق وغیرها من المتشابهات وانما سموها صفات سمعیة لانها لا تدارک الا من جهة السمع وعبّر عنها الامام البخاری بالنعوت وهو الاقرب الاصوب لان لفظ الصفة فی الاصطلاح یطلق علے معنی زائد علے نفس الذات والنعت هو وصف حلیة الذات وبیان صورتها لیفید معرفة شخصیته کما فی حدیث ذی الخویصرة فاذا هو علے النعت الذی نعته النبی صلے الله علیه وسلم فجاء لفظ النعت لبیان الحلیة والصورة لیفید معرفة الشخصیة فکذلک عبّر الامام البخاری عن الوجه والید والقدم والساق ونحوها بلفظ النعوت فان الوجه والید والقدم ونحوها لیست معانی زائدة علے الذات حتی یقال انها صفات بل هی فی العرف من باب بیان الحلیة والهیئة لیعرف به شخصیة الشئ فیتشخص به الذات ویمتاز عن غیره فالتعبیر عن هذه المتشابهات بالنعوت کما عبّر به الامام البخاری اولی من تعبیرها بالصفات لان التعبیر بالنعت اقرب

الى الحقيقة بالنسبة الى التعبير بالصفة - وسماها الشاه عبد العزيز الدهلوى فى تفسيره حقائق الٰهية ولعله اخذه من
الشيخ الاكبر قدس الله سره وكلامه فى هذا المقام لطيف جدا فلنتمهل للناظرين الكرام وخلاصته ان الوجه واليد و
العين والقدم والساق ونحوها جهات الكمال وهى امور برزخية بين الذات والصفات ليست مستقلة مثل الذات ولا تابعة
محضة مثل الصفات ولا يمكن تفهيم هذه الحقائق فى هذا العالم الا بالتشبيه بالاعضاء اليد والقدم والساق ونحوها
فانها ليست مستقلة مثل ذات الانسان ولا معانى غير مستقلة بالكلية مثل الصفات القائمة بذات الموصوف ولكنها مظاهر
لكمالات الانسان فنسبة هذه الحقائق الالٰهية والكمالات التى بانية الى ذات الحق سبحانه مثل نسبة الوجه واليد والقدم
والساق ونحوها من الاعضاء الى ذات الانسان بلا تشبيه ولا تمثيل - تظهر هذه الحقائق يوم القيامة فيظهر الساق فى
موقف الحساب ويظهر القدم فى محل العقاب ويظهر الوجه والعين فى دار الكرامة والثواب فكشف الساق عبارة
عن ظهور جهة كمالية من جهات كمال الرب سبحانه يوم القيامة عبّر عنها على سبيل الاستعارة تعالى الحق سبحانه عن التمثيل
والتشبيه ولله المثل الاعلى وله التسبيح والتقديس والتنزيه - انتهى كلام الشاه عبد العزيز بن الشاه ولى الله الدهلوى
ملخصا ومترجما بالعربية من الفارسية فى تفسير سورة النون - والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم -

## باب قول الله تعالى ويحذركم الله نفسه الخ

اى ذاته فالاضافة بيانية - اى يحذركم الله من جلال ذاته وعظمته المقصود من هذا الباب والابواب
الآتية اثبات النفس بمعنى الذات والوجه والعين واليد والاصبع لله تعالى من الصفات المتشابهات ثم النفس يطلق فى
كلام العرب ويراد منها الحقيقة والذات والمراد بنفس الله ذاته لا امر زائد عليه قال ابن الجوزى قال المحققون المراد
بالنفس الذات ونفس الشئ ذاته وقد ذهب القاضى ابو يعلى الى ان لله تعالى نفسا وهى صفة زائدة على ذاته - وهذا
قول لا يستند الا الى التشبيه لانه يوجب ان الذات شئ والنفس غيرها - اهـ

فالمقصود من هذا الباب اطلاق النفس بمعنى الذات على الله سبحانه وتعالى - وقال الامام البيهقى معنى قول
من قال ان الله سبحانه نفس - انه موجود ثابت غير منتف ولا معدوم وكل موجود نفس وكل معدوم ليس بنفس والنفس
فى كلام العرب على وجوه فمنها النفس منفوسة مجسمة مروحة ومنها مجسمة غير مروحة تعالى الله عن هذين علوا كبيرا
ومنها النفس بمعنى اثبات الذات كما تقول هذا نفس الامر يريد اثبات الامر لا ان له نفسا منفوسة او جسما مروحا فعلى
هذا المعنى يقال فى الله سبحانه انه نفس لا ان له نفسا منفوسة - كذا فى كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقى ص٢١٣

قال الامام الرازى قدس الله سره - اعلم ان النفس جاء فى اللغة على وجوه (احدها) البدن - قال
الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ويقول القائل كيف انت فى نفسك يريد كيف انت فى بدنك (وثانيها) الدم
يقال هذا الحيوان له نفس سائلة اى دم سائل ويقال للمرأة عند الولادة انها نفست بخروج الدم منها عقيب
الولادة (وثالثها) الروح قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها (ورابعها) العقل - قال تعالى وهو الذى
يتوفاكم بالليل وذلك لان الاحوال باسرها باقية حالة النوم الا العقل فانه هو الذى يختلف الحال فيه عند النوم
واليقظة (وخامسها) ذات الشئ وعينه وقال تعالى وما يخدعون الا انفسهم فاقتلوا انفسكم - ولكن ظلموا
انفسهم - اذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس فى حق الله تعالى ليس الا الذات والحقيقة فقوله واصطنعتك لنفسى
كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة فان الانسان اذا قال جعلت هذه الدار لنفسى وعمرتها لنفسى فهم منه المبالغة وانما

قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي فالمراد منه انه ذكرني بحيث لا يطلع غيره على ذلك ذكرته بالنعامى واحسانى من غيران يطلع عليه احد من عبيدى لان الذكر فى النفس عبارة عن الكلام الخفي والذكر الكامن فى النفس وذلك على الله تعالى محال ـ كذا فى اساس التقديس صـ۱۱۲

والحاصل ان النفس عبارة عن حقيقة الذات وحقيقة الوجود دون معنى زائد وقد قال اهل التفسير فى قوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك ان هذا اخرج على وجه المشاكلة يراد بها الغيب المطلق لانه مستتر كالنفس نعبّر بها عن حضرة الغيب اى ولا اعلم ما فى غيبك وسرك والله تعالى اعلم

اعلم ان الحديث الاول من احاديث الباب ليس فيه ذكر النفس وانما فيه لفظ احد فلعله اشارة الى ان النفس بمعنى الاحد وانهما مترادفان فيصح استعمال كل منهما مكان الآخر والله اعلم ـ

# اختلافُ الناسِ فى الصّفاتِ المتشابهات

اختلف الناس فى اخبار الصفات المتشابهات على ثلاث مراتب (**احدها**) امرارها على ما جاءت من غير تفسير وتاويل مُفَوَّضا معناها الى الله تعالى مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ مما لا يليق بجلاله من سائر صفات الحدوث وسماته وهذا مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين ابى حنيفة ومالك والشافعى واحمد بن حنبل وغيرهم كما قال ابو الحسن الاشعرى فى الابانة انها صفات تليق بجلاله وكماله ثابتة وراء العقل مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل والعقل وتسمى صفات سمعية

# والمرتبة الثانية

التاويل وهو مذهب اكثر المتكلمين بحملها على مجازات معقولة ثابتة بالدلائل لانها لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية الظاهرة الموهمة للتجسيم والتشبيه والمكان والجهة تعين التاويل والحمل على المجاز قال العلامة البياضى ـ والبحث عن تاويل المتشابهات على وجه يليق بذات الله تعالى وصفاته بشرط ان لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة ولا يقطع القول بكونه مراد الله هو طريق المحققين من اصحابنا كذا فى اشارات المرام صـ۱۹۹

وانما عمدوا الى التاويل وصرفه عن الظاهر المتبادر لئلا يحتج به المبتدعة على مذاهبهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة فكان تاويلهم لدفع حجج الخصوم فيما استدلوا عليه من الزيغ والاعتقاد لا ليعتقدوا ان ذلك التاويل هو المراد لله تعالى قطعا ـ

# والمرتبة الثالثة

القول فيها بمقتضى الحس وانها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة والمجسمة ومنهم الحشوية والكرامية يقولون بحمل آيات الصفات واخبارها على ظواهرها وذهبوا الى اثبات الجوارح الجسمانية والتحيز والانتقال والانفعالات النفسانية فى حقه تعالى شانه وانه على صورة نور من الانوار او انسان

شان مختص بما فوق العرش ملاق له او مباين له على اختلاف بينهم فى تفاصيله انظر ص۸۹ من اشارات المرام

فهؤلاء جمدوا على ظاهر ما ورد من الاستواء والنزول والمجيئ والاتيان وبالوجه واليد والساق والقدم والجنب ونحوها وانكروا التاويل رأسا فحملوا ذلك على التجسيم والتشبيه وحملوا الالفاظ الواردة على المعانى المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق وظنوا ان الوجه واليد والعين والقدم ونحوها من قبيل الجوارح والاعضاء واجزاء الذات - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - قال ابن الجوزى ان هؤلاء قوم ليس لهم حظ من علوم المعقولات التى يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل فان علم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التشبيه فاذا عدموها تصرفوا فى النقل بمقتضى الحس انتهى ص۵ ثم ان هؤلاء لم يتنبهوا على ان استعمال اللفظ فى شان الحق سبحانه وتعالى بالمعنى المراد عند استعماله فى الخلق تشبيه صريح وتمثيل قبيح ومع هذا يظنونه توحيدا فتعين حمله على معنى سوى الظاهر عند الحس وهو التاويل فان المعنى الظاهر الحسى الذى هو من لوازم الاجسام غير مراد الله ورسوله قطعا وهؤلاء وان يقع فى كلامهم ان الوجه واليد صفات لكن سياق كلامهم وسباقه ينادى بانهم ارادوا بها اجزاء الذات لا الصفات القائمة بالله سبحانه وتعالى -

فانهم حيث يقولون ان الله يقبض السموات والارض باليدين اللتين هما اليدان كما فى الاجوبة المصرية لابن تيمية) فماذا يجدى بعد هذا التصريح القول بانها صفات والله الهادى الى سواء الطريق -

## وبضدّ هؤلاء

المعطلة وهم الجهمية الذين ينكرون الصفات الالهية والجهمية فرقة ينسبون الى جهم بن صفوان وهم ينفون الصفات حتى نسبوا الى التعطيل وثبت عن الامام ابى حنيفة انه قال بالغ جهم فى نفى التشبيه حتى قال ان الله ليس بشيئ - اهـ - وزعم ان علم الله حادث وامتنع من وصف الله تعالى بانه شيئ او حى او عالم او مريد حتى قال لا اصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره قال واصفه بانه خالق ومحيى ومميت لان هذه الاوصاف خاصة به وزعم ان كلام الله حادث ولم يسم الله متكلما وزعم ان العبد مجبور محض وانما ينسب الفعل الى العبد مجازا انظر ص ۲۹ / ج۱۳ من كتاب التوحيد فى فتح البارى -

## بيان مسلك اهل الحق

واذا علمت ووعيت هذا فاعلم ان مسلك اهل الحق بين دم التعطيل وفرث التشبيه والتمثيل لبن خالص سائغ للشاربين سلكوا مسلك التاويل الاجمالى والتفصيلى محافظة على نصوص التنزيه والتقديس فقد دلت الآيات والاحاديث دلالة واضحة على ان الله سبحانه منزه عن مشابهة المخلوقات ومبرأ من المادة والماديات والجسم والجسمانيات واهل الحق - وهم اهل السنة والجماعة جمعوا بين الكتاب والسنة وآثار سلف الامة والبراهين العقلية وكيف وان الصحابة والتابعين وسائر ائمة الدين كلهم قد اجمعوا على تنزيه الله سبحانه عن مشابهة المخلوقات فى ذاته وصفاته وافعاله كما قال تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق ليس كمثله شيئ قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد فيه نفى الجنسية والبعضية ولم يكن له كفوا احد نفى النظير

والشركة ومن ضرورة ذلك صرف الالفاظ المستعملة في الخلق الموهمة للتجسيم والتشبيه كالوجه والعين واليد والقدم والساق والاستواء على العرش والكون في السماء وغير ذلك ـ عن معانيها المتعارفة بينهم الى معان تليق نسبتها الى الله عز وجل على مقتضى قوله تعالى ليس كمثله ـ وقوله تعالى فلا تضربوا لله الامثال فاضطر السلف والخلف الى صرف اللفظ عن ظاهره ولا يخفى ان صرف اللفظ عن ظاهره هذا هو حقيقة التاويل وانما اختلفوا في كيفية صرفه عن ظاهره فاختار السلف مسلك التفويض مع التنزيه والتقديس فتفويض علمها الى الله تعالى عما يوهم ظواهرها تاويل ايضا ولكنه تاويل اجمالي، واختار الخلف صرفها عن ظواهرها وحملها على محامل قريبة المآخذ تليق بها من جهة الشرع والعقل ولسان العرب تقتضي تنزيه الرب جل جلاله عما يوهم ظاهرها وهو مذهب جمهور المتكلمين (وهو تاويل تفصيلي) ومعنى التاويل التفصيلي هو تعيين تلك المعاني المتشابهة اللائقة بشانه تعالى تفصيلا بقرائن قائمة عقلا ونقلا ولغة. والخلف لم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح ـ معاذ الله ان يظن بهم ذلك وانما دعت الضرورة في ازمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من فرق الضلال واستيلاءهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم ومن ثمت اعتذر كثير منهم وقالوا لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمنهم لم نخض في تاويل شئ من ذلك ولقد جاء عن مالك والاوزاعي وسفيان وغيرهم انهم اولوا الآيات والاحاديث تاويلا تفصيليا كما قال سفيان الثوري الاستواء على العرش بقصد امره ونظيره ثم استوى الى السماء ومنهم من حمل حديث النزول على الاقبال فمثل هذه الاقوال دليل على ان مثل هذه الآيات والاحاديث الواردة في الصفات مصروفة عن الظواهر والا لما احتاجوا الى مثل هذه التاويلات والصرف عن الظاهر هذا هو حقيقة التاويل (والحاصل) ان السلف والخلف متفقان على التاويل وان الخلاف بينهم لفظي لاجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره (ولكن تاويل السلف اجمالي) لتفويضهم الى الله تعالى في المعنى المراد من اللفظ مع الايمان بحقيقتها على ما يليق بشانه تعالى وان ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد في حقه تعالى مع اعتقاد تنزيه الله سبحانه عن سمات الحدوث (وهذا تاويل اجمالي) بصرف ظاهر ما ورد في ذات الله سبحانه عن سمات الحدوث من غير تعيين المراد مع اعتقاد التنزيه على مقتضى قوله تعالى ليس كمثله شئ (فهذا تاويل اجمالي) لانهم يصرفون الظواهر الموهمة ويكلون تعيين المراد الى علمه سبحانه وتعالى ـ

## واما تاويل الخلف فهو تاويل تفصيلي

حيث يعينون معنى موافقا للتنزيه بما يرشد اليه استعمالات العرب ودلالة المقام وقرائن الاحوال فمثل ارجاعها الى القدرة والنعمة فهو تاويل تفصيلي مثل قولهم المراد بالفوقية فوقية القهر والغلبة والمراد بالاستواء الارتفاع والاستيلاء والمراد بالنزول نزول لطفه ورحمته وحاشا ان يكون المراد استواء ذات او نزول ذات او فوقية جهة ومكان وبالجملة تعيين المعاني المناسبة بمعونة القرائن تاويل تفصيلي ـ وليس بين السلف والخلف خلاف حقيقي لان كليهما منزه وانما السبيل على الذين يحملون تلك الالفاظ على المعاني المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق فيقعون في التشبيه والتمثيل والتجسيم وتوسط الشيخ ابن دقيق العيد فقال ان كان التاويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف او من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه وان استوى الامران فالاختلاف في جوازه وعدمه مسئلة فقهية اجتهادية والامر فيها ليس بالخطر بالنسبة للفريقين ـ وهذا الكلام نفيس جدا وهذا الذي ذكرناه في هذا المقام ماخوذ

من استحالة المعية بالذات للشيخ الخضر الشنقيطي و دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي والسيف الصقيل للتقي السبكي وحاشيته والله سبحانه وتعالى اعلم۔

قال العلامة البياضي ذهب بعض الماتريدية والاشعرية الى التفصيل فقالوا بالتاويل ان كان المعنى الذي اوّل به قريبا مفهوما من تخاطب العرب واختاره الامام ابن عبد السلام والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد واختاره صاحب الكفاية والتسديد والامام ابن الهمام التاويل فيما دعت اليه الحاجة لخلل في فهم العوام لكنه قال لا يجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار كذا في اشارات المرام ص١٨٩ ۔ اعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التاويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقد اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكانه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة كذا في شرح المسايرة لابن ابي شريف القدسي ص٣٧ وكذا في الاتحاف شرح الاحياء ص$\frac{١٠٩}{٢٢}$ ۔ وانظر ص٢٠٢ من حاشية كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي رح۔

# فائدة مهمة

اختلف اهل العلم في هذا الصرف (اي صرف النصوص عن الظواهر) وعدم الخوض في بيان المعنى المراد هل يسمى تاويلا او لا يسمى ذلك تاويلا حتى يعين المعنى المراد منه فبعضهم يسميه تاويلا وبعضهم لا۔ فانهم رأوا ان مجرد صرف الكلام عن الظاهر وتفويض المعنى المراد الى قائله لا يسمى تاويلا اذ لا بد في التاويل من بيان المقصود من الكلام وان كان خلاف الظاهر والامر في ذلك هين فان الصرف عن الظاهر متفق عليه سواء سمي ذلك تاويلا ام لا انظر ص٤٩ من فرقان القرآن مقدمة كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي۔ وحينئذٍ يظهر لك الفرق بين السلف الصالحين وبين هؤلاء الحشوية المتسلفة فان هؤلاء الحشوية يحملون النصوص على ظواهرها ومعانيها المتعارفة فيما بينهم والسلف متفقون على صرف النصوص عن الظواهر ولكن لا يعينون المراد بل يفوضون الى الله سبحانه ويقولون الله اعلم بمراده من ذلك۔ اعلم ان القاضي ابا يعلى الحنبلي الف كتابا سماه ابطال التاويلات في اخبار الصفات مال فيه الى الجمود على الظواهر حتى كاد ان يقع في التشبيه والتجسيم فالف ابن الجوزي الحنبلي في مقابله كتابا سماه دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة يرد فيه كثيرا على القاضي ابي يعلى۔ ولابي يعلى هذا كتاب آخر سماه المعتمد في المعتقد وهو قريب الى السنة ولعله آخر مؤلفاته فقال فيه فمن اوّل في كل موضع فهو قرمطي كافر ومن ابى التاويل في كل آية وحديث فهو حجري زائغ كابن الناعوس الحنبلي الذي لقب بالحجري حيث كان يقول ان الحجر الاسود يمين الله حقيقة وقد قال ابن عقيل الحنبلي هلك الاسلام بين طائفتين الباطنية والظاهرية والحق بين المنزلتين وهو ان ناخذ الظاهر ما لم يصرفنا عنه دليل ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من ادلة الشرع كذا في حاشية السيف الصقيل ص١٣٠

# كلام نفيس للامام الرازي في اساس التقديس

لا يخفى على اهل العلم ان الامام فخر الدين الرازي قدس الله سره سيف مسلول من الله عز وجل على المجسمة والحشوية كما يشهد بذلك تفسيره الكبير وسائر كتبه في علم الكلام وقد الف الامام كتابا بليغا صافيا في الرد

على المجسمة سماه اساس التقديس اورد فيه الدلائل الدالة على انه سبحانه منزه عن الجسمية والمكان والجهة وهو كتاب نفيس حقيق ان يكتب بماء الذهب قدم فيه مقدمة لتاويل المتشابهات من الاخبار والآيات يجب على كل عالم ومتعلم فهمها وحفظها فنهديها لاهل العلم فقال - اما المقدمة فهي في بيان ان جميع فرق الاسلام مقرون بانه لا بد من التاويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار اما في القرآن فبيانه من وجوه -

(الاول) هو انه ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الساق الواحدة فلو اخذنا بالظاهر يلزمنا اثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه اعين كثيرة وله جنب واحد وعليه ايد كثيرة وله ساق واحدة ولا نرى في الدنيا شخصا اقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ولا اعتقد عاقلا يرضى بان يصف ربه بهذه الصفة (الثاني) انه ورد في القرآن انه نور السموات والارض وان كل عاقل يعلم بالبداهة ان اله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان فلا بد لكل واحد منا من ان يفسر قوله تعالى الله نور السموات والارض بانه منور السموات والارض او بانه هاد لاهل السموات والارض او بانه مصلح السموات والارض وكل ذلك تاويل (الثالث) قال الله تعالى وانزلنا الحديد فيه باس شديد ومعلوم ان الحديد ما نزل جرمه من السماء الى الارض. وقال تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج ومعلوم ان الانعام ما نزلت من السماء الى الارض (الرابع) قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله تعالى وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وكل عاقل يعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة والالهية (والخامس) قوله تعالى واسجد واقترب فان هذا القرب ليس الا بالطاعة والعبودية فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة انه لا يحصل بسبب السجود (والسادس) قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وقال تعالى ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون (السابع) قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولا شك انه لا بد فيه من التاويل (الثامن) قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد ولا بد فيه من التاويل (التاسع) قوله تعالى لموسى وهارون انني معكما اسمع وارى وهذه المعية ليست الا بالعلم والحفظ والرحمة فهذه وامثالها من الامور التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التاويل وبالله التوفيق(۱) (والعاشر) قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله فلا بد من التاويل بان المراد به التفريط في حق الله وما يجب له ولا يجوز حمله على الجارحة عند احد لان التفريط لا يقع الا في حقه وجانب امره ونهيه وفي جنب عبادته وطاعته فتلك عشرة كاملة

## واما الاخبار فهذا النوع فيها كثير

(فالاول) قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى مرضت فلم تعدني استطعمتك فما اطعمتني استسقيتك فما سقيتني ولا يشك عاقل ان المراد منه التمثيل فقط (الثاني) قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه من اتاني يمشي اتيته هرولة ولا يشك عاقل في ان المراد منه التمثيل والتصوير (الثالث) نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن احمد ابن حنبل رح انه اقر بالتاويل في ثلاثة احاديث - احدها قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله في الارض (وثانيها) قوله عليه السلام اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن (وثالثها) قوله عليه السلام حكاية عن الله عز وجل انا جليس من ذكرني

(۱) من هذا العاشر الى قوله فتلك عشرة كاملة زيادة من المؤلف على كلام الرازي لتكميل العدد ثم الباقي الآتي هو كلام الرازي

(الرابع) حكى ان المعتزلة تمسكوا فى خلق القرآن بما روى عنه عليه السلام انه يأتى سورة البقرة وآل عمران كذا وكذا يوم القيامة كانهما غمامتان فاجاب احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وقال يعنى ثواب قارئهما وهذا التصريح بالتاويل (الخامس) قوله عليه السلام ان الرحم يتعلق بحقوى الرحمٰن فيقول سبحانه اصل من وصلك وهذا لابد له من التاويل (السادس) قوله عليه السلام ان المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوى الجلدة من النار ولابد فيه من التاويل (السابع) قوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمٰن۔ وهذا لابد فيه من التاويل لانا نعلم بالضرورة انه ليس فى صدورنا اصبعان بينهما قلوبنا (الثامن) قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم ولست هذه العندية الا بالرحمة وايضا قال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى فى صفة الاولياء فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به۔ ومن المعلوم بالضرورة ان القوة الباصرة التى بها يرى الاشياء ليست هى الله سبحانه وتعالى۔

(التاسع) قال عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى الكبرياء ردائى والعظمة ازارى والعاقل لا يثبت لله تعالى ازارا ورداء (العاشر) قال عليه السلام لابى بن كعب يا ابا المنذر اية آية فى كتاب الله تعالى اعظم فتردد فيه مرتين ثم قال فى الثالثة آية الكرسى فضرب يده عليه السلام على صدره وقال اصبت والذى نفسى بيده ان لها لسانا يقدس الله عند العرش ولابد فيه من التاويل فثبت بكل ما ذكرنا ان المصير الى التاويل امر لابد منه لكل عاقل وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل انه سبحانه وتعالى منزه عن الجهة والجسمية وجب علينا ان نضع لهذه الالفاظ الواردة فى القرآن والاخبار محملا صحيحا لئلا يصير ذلك سببا للطعن فيها فهذا تمام القول فى المقدمة وبالله التوفيق۔ كذا فى اساس التقديس للرازى من ص٧٩ الى ص٨٣۔

## ماجاء فى النفس وتقدير النفس

قال الامام الرازى هذا اللفظ غير وارد فى القرآن لكنه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسبوا الريح فانها من نفس الرحمٰن وقال ايضا انى لاجد نفس الرحمٰن من جانب اليمن والتاويل انه ماخوذ من قوله نفست عن فلان اى فرجت عنه ونفس الله عن فلان اى فرج عنه والريح اذا كانت طيبة فقد زالت هذه المكاره فلما وجدها من قبل اليمن فقد حصل المقصود وايضا فالمقرون بالمكروه مكروه والمقرون بالمحبوب محبوب فلما وجد النبى صلى الله عليه وسلم النصرة من قبل اليمن فقد وجد التنفس من المكره وهات من ذلك الجانب فلاجرم صدق قوله انى لاجد نفس الرحمٰن من قبل اليمن ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الايمان يمان والحكمة يمانية وهذا هو المراد من قوله ان الريح من نفس الرحمٰن اى هى مما جعل الله فيها التفريج والتنفيس وبالله التوفيق كذا فى اساس التقديس ص١٢٢۔

قال ابن الجوزى النفس بمعنى التنفيس عن المكروب وقوله صلى الله عليه وسلم انى لاجد نفس ربكم من جهة اليمن يعنى تنفيسه عن الكرب بنصرة اهل المدينة اياى والمدينة من جانب اليمن وهذا شئ لا يختلف فيه المسلمون وقال ابن حامد رأيت بعض اصحابنا يثبتون لله تعالى وصفا فى ذاته باسمه

يتنفس - اهـ - كذا في دفع شبهة التشبيه صـ ـ

قوله ان رحمتي تغلب غضبي قال الكرماني (**إن قلت**) ما معنى الغلبة في صفات الله القديمة (**قلت**) الرحمة والغضب من صفات الفعل فيجوز غلبة احد الفعلين على الآخر وكونه اكثر منه اي تعلق ارادتي بايصال الرحمة اكثر من تعلقها بايصال العقوبة وسبب ذلك ان فعل الرحمة من مقتضيات صفته بخلاف الغضب فانه باعتبار معصية العبد تتعلق الارادة به (ملت)

## حديث الغيرة

قوله صلى الله عليه وسلم ما من احد اغير من الله المراد بالغيرة شدة الكراهية لا المعنى المتعارف بحسب الظاهر والحس فان الغيرة في اللغة تغير يحصل من الحمية والانفة واصلها في الزوجين والاهلين وكل ذلك محال على الله سبحانه منزه عن كل تغير ونقص فلابد من حمله على المجاز فالمراد بغيرة الله كراهيته وتغير حال العاصي وخروجه من دائرة رضاه الى سخطه كما قال تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم فالغيرة من الله عز وجل الزجر عن المعاصي وكراهتها۔

## ذكر العندية

قوله انا عند ظن عبدي بي اي انا قادر على ان اعمل به ما ظن انني عامله معه وفيه اشارة الى ترجيح جانب الرجاء على الخوف قال الامام الرازي الآيات المشتملة على لفظ العندية لا يجوز ان يكون المراد بالعندية الحيز والجهة بل المراد بها الشرف بدليل قوله تعالى وان له عندنا لزلفى وحسن مآب وقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن رب العزة انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وقوله انا عند ظن عبدي بي - كذا في اساس التقديس صـ ۱۲۷ فالمراد بالعندية عندية الشرف والقرب والمكانة لا عندية المكان والجهة۔

## ذكر المعية

قوله وانا معه اذا ذكرني اي انا معه بالحفظ والكلاءة لا انه معه بذاته حيث حل العبد فان حقيقة المعية مصاحبة شيئ بشيئ آخر والله سبحانه منزه عن ذلك فالمراد بالمعية هنا معية الرحمة واللطف والعناية واما في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فهي معية العلم واين في الآية ظرف لكنتم لا لهو فاندفع وهم من وهم ان ظاهر قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم يوهم ان الله تعالى في كل مكان - ومعنى المعية بالعلم تعلق صفة العلم به كما هو مبين في علم الكلام وليس المراد به انفصال الصفة عن الموصوف ومصاحبتها مع المعلوم فانه غير معقول اعلم انه قد تكرر ذكر معية الله عز وجل في الكتاب والحديث كقوله تعالى لا تحزن ان الله معنا - وقوله انني معكما اسمع وارى وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم - وقوله تعالى الا هو معهم اينما كانوا - فهذا من المتشابهات لابد فيها من التفويض لله تعالى في المراد بها مع التنزيه عما لا يليق به او التاويل بالمعنى المناسب اللائق بحضرة الرب سبحانه وتعالى فقيل هو محمول على المعية بالعلم والحفظ وقال على المرصفي في مختصر الرسالة القشيرية - وسئل الجنيد عن معنى مع فقال مع على معنيين مع الانبياء بالنصر والكلاءة قال الله تعالى انني معكما اسمع وارى ومع العامة بالعلم والاحاطة

قال الله تعالى وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اين ما كانوا فقال له السائل، مثلث يا جنيد يصلح دالا للامة على ربها انتهى - وما قاله الجنيد من ان المعية مع الانبياء معية نصر وكلاءة يدل عليه ما فسر به المفسرون قوله تعالى لا تحزن ان الله معنا - قالوا هو معهم بالعصمة والمعونة فى معية مخصوصة والا فهو تعالى مع كل واحد من خلقه وما قيل فى هذه الآية جار فى غيرها مما هو وارد فى الانبياء والصالحين كقوله تعالى لموسى وهارون عليهما السلام اننى معكما اسمع وارى - وقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون - وقوله تعالى ان الله لمع المحسنين - فكل هذه الآيات معنى المعية فيها النصر والاعانة - كذا فى استحالة المعية بالذات ص۴۹ - للشيخ الخضر الشنقيطى ج

وقال الشيخ محمد الحفنى - المعية ثلاثة انواع - معية العوام معية علم ومعية الخواص معية انصباب الرحمة ومعية خواص الخواص معية الحفظ والعصمة من كل ما لا يليق فاذا قيل الله مع العوام اى بالعلم ومع الخواص اى بانصباب الرحمات عليهم بخلاف العوام فليسوا اهلا لانصباب الرحمة عليهم واثابتهم الثواب الجزيل كالخواص واذا قيل الله مع خواص الخواص اى يحفظ جوارحهم عما لا يليق بمقامهم فى ساحة القرب منه تعالى اذا سألوه اعطاهم، كذا فى حاشية السراج المنير ص۲۷۲ ج ۳ -

والحاصل ان المعية تفسر فى كل آية بما يقتضيه سياقها وسباقها فتارة تفسر بمعية العلم وتارة بمعية الحفظ والكلاءة وتارة بمعية التائيد والعصمة وتارة بمعية المعونة والعناية واما المعية بالذات بمعنى انه تعالى حل بذاته مع العبد حيث حل العبد فلم يقل بها احد من اهل السنة والجماعة بل ولا من المشبهة المجسمة لمرار احد انسب اليهم انهم قالوا بالمعية بالذات فلعلهم تحاشوا القول بذلك لوضوح استحالته على الله تعالى وبطلانه ولاجل وضوح استحالته اوّلها السلف بالعلم والرحمة وغيرهما كما مر ولو فرضنا ان الله تعالى بذاته مع كل مخلوق من البشر فى اى مكان كان وفى اى زمان كان لزم اتصافه تعالى بصفات الحدوث المنفية عنه بالدلائل القطعية من الجهة والمكان والزمان فان حقيقة المعية الذاتية مصاحبة شيئ شيئ آخر فلو كانت ذاته العلية مصاحبة لمتحيز مختص بمكان وجهة وزمان ثبت ذلك كله لذاته سبحانه - بحكم المصاحبة وهو محال فى شانه تعالى وقد قال صلى الله عليه وسلم فى الغار لابى بكر - يا ابا بكر ما ظنك باثنين الله ثالثهما فيلزم على هذا القول ان يكون الله تعالى بذاته فى الغار وهل يمكن عقلا ان يكون الخالق مصاحبا للمخلوق فى بقعة غار فى مكان وجهة او يكون الخالق بذاته العلية مع كل مخلوق فى كل آن وفى كل زمان وفى كل جهة وكل مكان فانه يلزم منه تعدد الذات العلية لتباين الافراد التى حكم بمصاحبتها لكل فرد منها وتنائى اقطارها وهذا ابدهى لا يحتاج الى التأمل ولا يدفعه ولا ينفع فيه قول القائل بعد ان اثبته - فتعالت معيته تعالى عن التشبيه والنظير وهذا هو دأب المشبهين يثبتون التشبيه ثم يتسترون بهذا اللفظ قال ابن الجوزى فهم كمن يقول قام فلان وما هو بقائم وقعد فلان وما هو بقاعد وجسم لا كالاجسام فيغالطون من يسمع ويكابرون الحس والعقل - انتهى انظر ص۹۸

قوله وان تقرب الى بشبر تقربت اليه ذراعا قال الكرمانى لما قامت البراهين على استحالة هذه الاشياء فى حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى من تقرب الىّ بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد فى الطاعة ازيد فى الثواب وان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق التانى يكون كيفية اتيانى بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة او الاستعارة او ارادة

لوازمها - كذا فى الفتح ص۲۲ - وقال صاحب النهاية المراد بقرب العبد من الله تعالى القرب بالذكر والعمل الصالح والمراد بقرب الله تعالى من العبد قرب نعمه والطافه وبره واحسانه وترادف منته لديه وفيض مواهبه عليه كذا فى السراج المنير ص۳۲ ج۳ فالمراد بقربه منهم - القرب بالرحمة واللطف والعناية لاقرب المكان والمسافة ومن سماعه تعالى القريب قال الحليمى معناه انه لامسافة بين العبد وبينه فلا يسمع دعاءه او يخفى عليه حاله كيف ما تصرفت به فان ذلك لوجب ان يكون له نهاية وحاشاه من النهاية كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص۲۹ - قوله وان اتانى يمشى اتيته هرولة هذا تمثيل وتشبيه وانما اراد من اتانى مسرعا بالطاعة اتيته بالثواب اسرع من اتيانه قاله ابن قتيبة كذا فى حاشية دفع شبهة التشبيه ص۲۲ فهو مجاز عن كثرة الكرم وسعة الرضى كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۲۲ - يعنى ان جوده وكرمه سابق وغالب على طاعته واكثر واكثر منها والهرولة توسع فى الكلام كقوله تعالى والذين سعوا فى آياتنا - لا يراد به المشى كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۲۲ وانما اراد بالهرولة سرعة القبول وحقيقة الاقبال ودرجة الوصول كذا فى كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقى ص۳۳ قال الامام ابو بكر بن فورك قوله صلى الله عليه وسلم من تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا يحتمل وجوها احدها ان معناه الاخبار بسرعة الاجابة لمن اطاعه ودعاه وتقرب اليه واراد بالاقتراب قرب المنزلة والحظوة لديه لاقرب المسافة والمساحة فيكون هذا الكلام تشبيها وتمثيلا ويحتمل ان يكون اراد به من اتانى مسرعا بالطاعة اتيته بالثواب اسرع من اتيانه ويحتمل ان يكون معناه على معنى ما قال جل ذكره من جاء بالحسنة فله عشر امثالها اى من اطاعنى طاعة واحدة جازيته عليها عشرا ويكون ذلك اخبارا عما يفعله من تضعيف الثواب - ويحتمل ان يكون معناه ازيدا الى المتقرب الى شكر نعمتى - نعما كما وعدت الشاكرين من الزيادة اهـ كذا فى مشكل الحديث ص۱۱ - وبالجملة الهرولة كناية عن سرعة الرحمة ورضى الله تعالى عن العبد وتضعيف الاجر وسرعة وصول الثواب الى العامل - لامعناها الظاهر فانه محال فى حقه تعالى -

## باب قول الله عز وجل كل شئ هالك الا وجهه

المقصود منه اثبات الوجه (بمعنى الذات) لله تعالى وهو من صفات ذاته وليست بجارحة ولا كالوجوه التى نشاهدها فى الخلق اذ ليس كمثله شئ ولا يجوز ارادة معنى العضو والجارحة فى حقه تعالى فتعين المجاز فهو مجاز عن الذات وجميع الصفات وقد وردت نسبة الوجه الى الله تعالى فى آيات كثيرة واريد به الذات مثل قوله تعالى يريدون وجهه - وقوله تعالى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى - انما نطعمكم لوجه الله وليس المراد بالوجه العضو والجارحة جزما وقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله وانما معناه فثم الله يعلمه وقبوله لمن توجه اليه فظهر ان المراد بالوجه ذاته المقدسة ولو حمل الوجه على ما قاله بعض المشبهة من انه صفة تختص باسم زائد على الذات كان المعنى ان ذاته تهلك الا وجهه وقد اطال العلامة الآلوسى الكلام عليه فى تفسير قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام قال وجه ربك اى ذاته عز وجل والمراد هو سبحانه وتعالى فالاضافة بيانية وحقيقة الوجه فى الشاهد الجارحة واستعماله فى الذات مجاز مرسل - اهـ فالوجه مؤول بالذات وجميع الصفات قال الامام القرطبى قوله تعالى ويبقى وجه ربك اى ويبقى الله فالوجه عبارة عن وجوده وذاته سبحانه وهذا الذى ارتضاه المحققون من علمائنا ابن فورك وابو المعالى وغيرهم وقال ابن عباس الوجه عبارة عنه كما قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام

وقال ابو المعالی واما الوجه فالمراد به عند معظم ائمتنا وجود الباری تعالیٰ وهو الذی ارتضاه شیخنا كذا فی تفسير القرطبی ص۱۲۵ ج۱۷ - وقال الزمخشری فی الكشاف وجه ربك ای ذاته والوجه يعبر به عن الجملة والذات ومساكين مكة يقولون اين وجه عربی ينقذنی من الهوان وقال الامام الرازی الوجه قد يجعل كناية عن الذات وعن الرضی اخری كذا فی اساس التقديس ص۱۱۹ - فالمراد بالوجه الذات العلية بدليل رفع ذی الجلال بعده وقال ابن الجوزی قال الله سبحانه ويبقى وجه ربك قال المفسرون يبقى ربك وكذا قالوا فی قوله تعالیٰ يريدون وجهه ای يريدونه وقال الضحاك والوعبيدة كل شیء هالك الا وجهه ای الا هو ولو حمل الوجه على ما عرفوه من الحسيات (ای العضو من الاعضاء) لاوجب ذلك التبعيض ولو كان كما قالوا كان المعنى ان ذاته تهلك الا وجهه - وقال ابن حامد اثبتنا الله وجها ولا يجوز اثبات رأس (قلت) ولقد اقشعر بدنی من جرأته على ذكر هذا فما عوزه فی التشبيه غير الرأس كذا فی دفع شبهة التشبيه لابن الجوزی ص۱۰ وانظر ص۱۰ من كتاب دفع شبه من شبّه وتمرد (وبالجملة) المراد بالوجه الذات لا صفة من الصفات ولا عضو من الاعضاء فالقول بانه صفة غير وجيه واما حمله على العضو والجارحة كما هو مذهب المجسمة فمردود اذ قد تظافرت الادلة العقلية والنقلية على ان من زعم ان فی معبوده الاعضاء فهو جاهل على الجاهلية الاولى وقوله تعالیٰ كل شیء هالك الا وجهه تشويه لوجوه المجسمة الذين حملوا الوجه على العضو المخصوص قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی زعمت المشبهة ان لله وجها وعينا كوجه الانسان وعينه وزعم بعضهم ان له وجها وعينا هما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الانسان وعينه بل هما خلاف الوجه والعيون سواهما وزعم بعض الصفاتية ان الوجه والعين المضافين الى الله تعالیٰ صفات له والصحيح عندنا ان وجهه ذاته وعينه رؤيته للاشياء وقوله ويبقى وجه ربك معناه ويبقى ربك ولذلك قال ذو الجلال والاكرام بالرفع لانه نعت الوجه ولو اراد الاضافة لقال ذی الجلال والاكرام بالخفض والمراد بقوله كل شیء هالك الا وجهه بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله خلاف الفرقة البيانية من غلاة الروافض حيث زعموا ان معبودهم رجل من نور واعضاؤه كاعضاء الرجل وزعموا ايضا ان اعضاءه كلها تفنى الا وجهه واستدلوا بقوله ويبقى وجه ربك - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - انظر ص۱۰۹ من كتاب اصول الدين وص۲۳۷ من هذا الكتاب للاستاذ عبد القاهر البغدادی ثم من حمل هذه النصوص على الاعضاء والاجزاء فقد دخل فی قوله تعالى وجعلوا له من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين -

## سبحات الوجه

روى مسلم فی افراده من حديث ابی موسى قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال ان الله تعالیٰ لا ينام ولا ينبغی له ان ينام يخفض القسط ويرفعه حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه - اه - قوله حجابه النور ينبغی ان يعلم ان هذا الحجاب للخلق عنه لانه لا يجوز ان يكون محجوبا لان الحجاب يكون اكبر مما يستره وكما انه لا يجوز ان يكون لوجوده ابتداء ولا انتهاء لا يصح ان يكون لذاته نهاية وانما المراد ان الخلق محجوبون عنه كما قال تعالیٰ كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون - واما السبحات فجمع سبحة ويقال ان السبحة جلال وجهه ونوره ومنه قوله سبحان الله انما هو تعظيم له وتنزيه كذا فی دفع شبهة التشبيه ص۵۰ وكذا فی كتاب الاسماء والصفات للبيهقی ص۳۰۹ -

# باب قول الله تعالى وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

(وقال تعالى ان اصنع الفلك باعيننا وقال تعالى واصبر لحكم ربك فانك باعيننا اى فى حفظنا وحراستنا فالعين مجاز عن الحفظ والصيانة والكلاءة والرعاية واللطف والعناية المقصود منه اثبات العين لله عز وجل من حيث الصفة والنعت لا من حيث الحدقة والجارحة وبيان انه تعالى ليس اعور بل هو بصير وانما اريد به نفى النقص عنه تعالى شانه مثل نفى الولد عنه لانه يستحيل عليه التجزى ولم يرد به اثبات جارحة وعضو لانه تعالى منزه عن الجسمية ولوازمها ولا يخفى ان العين والوجه وامثالهما من باب النعوت وليست كالجوارح المعقولة بيننا لقيام الدليل على استحالة وصفه بانه ذو جوارح واعضاء خلافا لما يقوله المجسمة من انه تعالى جسم لا كالاجسام ولما امتنع الحمل على اثبات الجارحة تعين المجاز فالعين مجاز او كناية عن اللطف والعناية او الحفظ والكلاءة ونحو ذلك بدليل قوله تعالى فى الانباء عن سفينة نوح عليه الصلاة والسلام تجرى باعيننا فهذه الآية مصروفة عن الظاهر اتفاقا اذ لم يثبت احد من المنتمين الى التحقيق اعينا لله تعالى والمعنى بالآية انها تجرى باعيننا وهى منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته انظر ص۱۵۱ من كتاب الارشاد لامام الحرمين وقريب منه ما فى مشكل الحديث ص۸ للامام ابن فورك ولاهل الكلام فى مثل هذه الصفات اى العين والوجه واليد ثلاثة اقوال (احدها) انها صفات ذات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل ـ (والثانى) ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود (والثالث) امرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله لما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى وهذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح فيجب الايمان بها على الوجه الذى اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات لقوله ليس كمثله شئ وقال ابن الجوزى قد ذهب القاضى ابو يعلى الى ان العين صفة زائدة على الذات وقد سبقه ابو بكر بن خزيمة فقال فى الآية لربنا عينان ينظر بهما وقال ابن حامد يجب الايمان ان له عينين ـ وهذا ابتداع لا دليل لهم عليه وانما اثبتوا عينين من دليل الخطاب فى قوله صلى الله عليه وسلم ليس باعور وانما اريد نفى النقص عنه تعالى ومتى ثبت انه لا يتجزى لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه ـ كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۱۱ ـ وقال الامام الرازى فى اساس التقديس ص۱۲۲ عند الكلام على العين ـ لا بد من المصير الى التاويل وذلك هو ان يحمل هذه الالفاظ على شدة العناية والحراسة والوجه فى حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشئ وميله اليه ورغبته كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التى هى آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية انتهى واما من قال له عينان ينظر بهما فهو مشبه قائل بالجارحة تعالى الله عن ذلك قال ابن حزم لا يجوز لاحد ان يصف الله عز وجل بان له عينين لان النص لم يات بذلك اهـ ـ فالعين مؤولة بالعنايات الربانية والنفحات الالهية والتائيدات الغيبية قوله ان ربكم ليس باعور قال ابن الجوزى قال العلماء انما اراد تحقيق وصفه بانه

لا یجوز علیه النقص ولم یرد به اثبات جارحة لانه لا مدح فی اثبات جارحة بل کأنه قال الا ان ربکم لیس بذی جوارح ینبسط علیها النقائص وهذا مثل نفی الولد عنه لانه یستحیل علیه التجزی ولو کانت الاشارة الی صورة کاملة لم یکن فی ذلك دلیل علی الالهیة والقدم فان الکامل فی الصورة کثیر کذا فی دفع شبهة التشبیه لابن الجوزی ص۲۷ قال الکرمانی المقصود بذلك ان یشیر الی امر محسوس تدارکه العوام ملك)

## باب قول الله تعالیٰ هو الله الخالق البارئ المصور

ای فی بیان اثبات الصفات المذکورة فی هذه الآیة قیل هذه الالفاظ الثلاثة مترادفة ـ وهو وهم فان الخالق من الخلق واصله التقدیر المستقیم والایجاد ـ فالخالق بمعنی الموجد سواء کان من اصل او من غیر اصل والباری من البرء واصله خلوص الشیٔ عن غیره ـ فالباری هو الخالق بحسب ما اقتضته حکمته من غیر تفاوت ولا اختلال ـ والمصور هو جاعل الشیٔ فی الصورة یترتب علیها خواصه ویتم بها کماله والثلاثة من صفات الفعل الا اذا ارید بالخالق المقدر فیکون من صفات الذات لان مرجع التقدیر الی الارادة وعلی هذا فالتقدیر یقع اولا ثم الاحداث علی الوجه المقدر یقع ثانیا ثم التصویر بالتسویة یقع ثالثا کذا فی الفتح ص۳۳۳ ج۱۳

وقال الحلیمی ـ معنی الخالق الذی صنف المبدعات وجعل لکل صنف منها قدرا فوجد فیها الصغیر والکبیر والطویل والقصیر والانسان والبهیمة والدابة والطائر والحیوان والخلاق معناه الخالق خلقا بعد خلق ومنه قوله تعالیٰ بلی وهو الخلاق العلیم والباری هو قالب الاعیان لا من شیٔ والمبدع هو محدث ما لم یکن مثله قط والمصور معناه المهیئ لمناظر الاشیاء علی ما اراده من تشابه او تخالف وقال الخطابی المصور الذی انشأ خلقه علی صور مختلفة لیتعارفوا بها ومعنی التصویر التخطیط والتشکیل کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی ص۲۷

## باب قول الله تعالیٰ لما خلقت بیدی

المقصود من هذا الباب اثبات الیدین لله تعالیٰ وهما من صفات ذاته تعالیٰ ولیستا بجارحتین خلافا للمشبهة فانهم قالوا انه عضو جسمانی هو اسم للجارحة فی حق کل احد وهو قول بالتجسیم وهو باطل بالادلة العقلیة والنقلیة قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی زعمت المشبهة ان یدی الله تعالیٰ جارحتان وعضوان فیهما اکفان واصابع ککف الانسان واصابعه کذا فی اصول الدین ص۱۱۱ وقال القاضی ابو یعلی الیدان صفتان ذاتیتان تسمیان بالیدین وهذا التصرف بالرأی لا دلیل علیه کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۱۲ ـ ولیت شعری ماذا یقول ابو یعلی فی قوله تعالیٰ خلقنا لهم مما عملت ایدینا هل یثبت لله تعالیٰ ایدی کثیرة وهو قول بالتجسیم والتشبیه وهو باطل بالادلة العقلیة والنقلیة واما جمهور الموحدین المسبحین بحمد ربهم القائلین باحالة الابعاض والاجزاء والاعضاء والجوارح علی الحق الصانع فلهم فی لفظ الید اقوال فمنهم من قال ان الید بمعنی القدرة والتثنیة للتاکید الدال علی مزید قدرته ومنهم من قال ان المراد بالیدین نعمة الدنیا ونعمة الآخرة او النعم الظاهرة والباطنة او ما یعطی

للاستدراج وما يعطي للاكرام اولهما صفتان من صفات ذاته كالجمال والجلال واللطف والقهر والظهور والبطون والسلف الصالح يقولون ان هذا من المتشابه واليد مفردة وغير مفردة ثابتة لله عزوجل على المعنى اللائق به ولا يقولون في مثل هذا الموضع انها بمعنى القدرة او النعمة فقد ثبت في الصحيح انه قال سبحانه في خبر الملائكة اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة - وعزتي وجلالي لا اجعل من خلقته بيدي كمن قلت له كن فيكون وفي حديث الشفاعة ان اهل الموقف يأتون آدم يقولون له انت ابو الناس خلقك الله بيده فهذا يدل على ان المخلوقية باليد وصف تعظيم وسبب تفضيل ولذا قيل عند التوبيخ على ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وهذا يدل على ان اليدين ليستا بمعنى القدرة اذ لو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وابليس فرق لان كلا منهما خلقه بقدرته ولقال ابليس واي فضيلة له علي وانا خلقتني بقدرتك كما خلقته بقدرتك - قال الامام البيهقي فاما قوله عزوجل يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فلا يجوز ان يحمل على الجارحة لان الباري جل جلاله واحد لا يجوز عليه التبعيض ولا على القوة والملك والنعمة والصلة لان الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه ابليس فيبطل ما ذكر من تفضيله لبطلان معنى التخصيص فلم يبق الا ان يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفا له دون خلق ابليس تعلق القدرة بالمقدور لا من طريق المباشرة ولا من حيث المماسة وكذلك تعلقت بما روينا في الاخبار من خط التوراة وغرس الكرامة لاهل الجنة وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها وقد روينا ذكر اليد في اخبار اخر الا ان سياقها يدل على ان المراد بها الملك والقدرة والرحمة والنعمة او جرى ذكرها صلة في الكلام فاما فيما قدمنا ذكره فانه يوجب التفضيل والتفضيل بالتخصيص فلم يجز حملها فيه على غير الصفة - وكذلك في كل موضع جرى ذكرها على طريق التخصيص الخ كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۳۱۹ -

والحاصل ان من حمل اليد على ما لا يليق بالله عزوجل من وصفه بالآلة والجارحة واظهار الافعال بالمباشرة والمعالجة فقد وقع في التشبيه والتمثيل ومن نفى عنه الوصف باليد فقد عطّل وعدل عن لفظ الكتاب والسنة والصواب اطلاق وصف الله عزوجل بان له يدين صفتين لا جارحتين ولا نعمتين مما ورد به نص الكتاب والسنة وتحقيق معناه على الوجه الذي يكون فيه اتباع الكتاب والسنة من غير تعطيل ولا تشبيه - كذا في مشكل الحديث ص۱۴۲ وص۱۴۳ للامام ابن فورك ملخصا ومختصرا -

(وههنا قول آخر) وهو ان ابا الحسن الاشعري رحمه الله تعالى زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء والاكرام وقال الذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء كذا في التفسير الكبير ص۴۲ ج۳ للرازي

(قلت) وبهذا يتضح معنى القدم التي جاء ذكرها في الاحاديث الصحيحة وهو ان القدم صفة قائمة بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التسخير والتحقير والاذلال والابطال فاليد صفة جمال

---

ونوال والقدم صفة قهر وجلال والله سبحانه تعالى اعلم - وقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي معناه ما خلقت بنفسي بلا واسطة الاسباب كاب وام والمراد به الاعتناء بشانه فان من شان المعتني ان يعمل

باليدين ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط اب وام وجعله جسما صغيرا انطوى فيه العالم الكبير، وتثنية اليدين للدلالة على العناية الخاصة۔ قوله ولكن ائتوا نوحا فانه اول رسول الله بعثه الله الى اهل الارض قيل ان نوحا هو اول رسول الى اهل الارض ومن قبله كانوا انبياء غير مرسلين كآدم وادريس والصحيح ان سيدنا آدم عليه السلام كان رسولا مكلما كما تقدم في كتاب الانبياء والاولية المذكورة اضافية اى هو اول رسول بعثه الله تعالى الى الكفار من اولى العزم قال صدر الاسلام البزدوى قال عامة اهل القبلة ان آدم صلوات الله عليه كان رسولا وقال بعض المعتزلة انه لم يكن رسولا ووجه قول عامة اهل القبلة قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والرسول هو المصطفى دون العامة فانه اصطفاه من بين العالمين وهو صفة الرسل ولانه جمع بينه وبين نوح في الاصطفاء ونوح صلوات الله عليه من جملة الرسل كذا في كتابه اصول الدين ص٩٤ ۔ قوله يد الله ملأى يد يدا كثرة نعمائه قال ابو سليمان رحمه الله وقوله لا يغيضها نفقة يريد لا ينقصها واصله من غاض الماء اذا ذهب في الارض ومنه قولهم هذا غيض من فيض اى قليل من كثير وقوله سحاء يريد كانها لامتلائها تسيل بالعطاء ابدا والسح والصب مثل في هذا۔ كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٣٣٢

قال الكرمانى قوله صلى الله عليه وسلم يد الله ملأى معناه انه فى غاية الغنى وتحت قدرته ما لا نهاية له من الارزاق تسيل بالعطاء ابدا لا ينقصها نفقة فانه قد انفق فى زمان خلق السماء والارض حين كان عرشه على الماء الى يومنا هذا ولم ينقص منه شئ (ملتقط) والمقصود من هذا بيان كمال جوده وعطائه وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم كلتا يديه يمين كما قال ابن قتيبة اراد به معنى التمام والكمال لان كل شئ فمياسره تنقص عن ميامنه فى القوة والبطش وقال صلى الله عليه وسلم يمين الله سحاء لا يغيضها شئ الليل والنهار اى تصب العطاء ولا ينقصها ذلك كذا فى الاختلاف فى اللفظ ص٣٠ ۔

قوله وبيده الميزان يخفض ويرفع قال الخطابى الميزان ههنا مثل وانما هو قسمته بالعدل بين الخلق يخفض من يشاء اى يضعه ويرفع من يشاء ان يرفع كما يصنعه الوزان عند الوزن يرفع مرة ويخفض اخرى كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٣٣٢

# ذكر القبضة

قال الله عز وجل وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون قال القرطبى. قال النحاس والمعنى وما عظموه حق عظمته اذ عبدوا معه غيره وهو خالق الاشياء كلها ومالكها ثم اخبر عن قدرته وعظمته والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ثم نزه نفسه عن ان يكون ذلك بجارحة فقال۔ سبحانه وتعالى عما يشركون انتهى ص٢٧٧ ج١٥

وقال المبرد ما عظموه حق عظمته وقبضة الله عز وجل عبارة عن قدرته واحاطته بجميع مخلوقاته كذا فى كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ص١٥ ۔

فالقبضة مجاز عن الملك والتصرف كما يقال بلد كذا فى قبضة فلان والمعنى ان كل ما هو فى الارض او فى السماء مقهور تحت سلطانه جل شانه وقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره معناه انه ليس قدره فى القدرة على ما يخلق على الحد الذى ينتهى اليه الوهم ويحيط به الحد والحصر۔ كذا فى مشكل الحديث ص٨ لابن فورك

قوله ان الله يقبض الارض يوم القيامة المراد بقبض الله الارض تصرفه فيها على حسب ارادته ومشيته وحاشا شانه ان يكون قبضه تعالى من قبيل احتواء الانامل على شئ فانه منزه عن ذلك اذ ليس كمثله شئ وحاشا ان يكون قبض الله كقبض خلقه بالجارحة فانه تشبيه وتمثيل وليس كمثله شئ وانما المراد به اظهار قدرة الله وعظم شانه - قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا فمن ذا الذى يظن ان ذلك بالمماسة فكذلك القبض يراد به كمال قبضته فى التصرف والملك قال القرطبى قوله تعالى والارض جميعا قبضته وقوله صلى الله عليه وسلم يقبض الله الارض عبارة عن قدرته واحاطته بجميع مخلوقاته يقال ما فلان الا فى قبضتى بمعنى ما فلان الا فى قدرتى والناس يقولون الاشياء فى قبضة الله يريدون فى ملكه وقدرته وقد يكون القبض والطى بمعنى افناء الشئ واذهابه فقوله جل شانه والارض جميعا قبضته يحتمل ان يكون المراد به والارض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على افنائها والمراد بالارض الارضون السبع يشهد لذلك شاهدان قوله والارض جميعا ولان الموضع موضع تفخيم وهو مقتضى للمبالغة وقوله والسموات مطويات بيمينه ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب وانما المراد به الفناء والذهاب يقال قد انطوى عنادهم بمعنى المضى والذهاب وقوله بيمينه يحتمل ان يكون اخبارا عن الملك والقدرة فان اليمين فى كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم - يريد به الملك وقد تكون بمعنى القوة ومنه قوله تعالى لاخذنا منه باليمين اى بالقوة والقدرة اى لاخذنا قوته وقدرته وانما خص يوم القيامة بالذكر وان كانت قدرته شاملة لكل شئ ايضا لان الدعاوى تنقطع ذلك اليوم كما قال تعالى والامر يومئذ لله - وقال مالك يوم الدين ثم يقول انا الملك اين ملوك الارض كذا فى تفسير القرطبى ج ١٥ ص ٢٧٧ وكتاب الاسماء والصفات ص ٣٣ للامام البيهقى رح - قوله صلى الله عليه وسلم وتكون السموات بيمينه وفى رواية ويطوى السماء بيمينه معناه انه لاحساب على سكانها بخلاف اهل الارض فانهم محاسبون وهذا معنى والارض قبضته فاهل العلم من السلف يقولون تفسيره تلاوته والسكوت عليه واهل العلم من الخلف يحملون القبض على انه مجاز عن اخراج السموات من الاظلال والارض من الاقلال وابقائهما عن ان تكونا صالحتين لتناسل المتناسلين - واما حمل القبض على القبض الحسى فقول بالتجسيم والجارحة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان معنى اخذه السماء والارض يرجع الى تعريفنا قدرته عليها وجريان سلطانه فيهما وقبضه لهما يحتمل ان يكون بمعنى افنائهما كقول القائل قبض الله روح فلان اليه اذا افناه ثم يبسطهما اى يعيدهما على الوجه الذى يريد والهيئة التى يشاء كونهما عليها وقد قال تعالى فى كتابه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه فتاول بعض اهل التفسير ذلك على معنى الافناء وانه يفنى السموات والارضين بقدرته وقيل يفنيهما بيمينه اى بقسمه التى اقسم بها ثم يعيدها - وقوله ويقول انا الملك اين الملوك يشهد لهذا التاويل فى معنى الافناء وذلك ما ذكره فى قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار قال المفسرون ذلك عند افناء الخلق واماتتهم فلا يكون له مجيب فيجيب نفسه بقوله تعالى لله الواحد القهار واعلم ان القبض والبسط فى صفة الله ظاهر قد ورد به القرآن وذلك يرجع الى معنى الفعل وتعلق واقع بالقدرة فتكون فائدة الخبر تعريفنا انه هو القادر على القبض والبسط

فتارة يقبض بعضا ويبسط بعضا وتارة يقبض الكل ثم يبسطه فدلنا على قدرته على القبض والبسط جملة وتفصيلا ونبه بذلك على امر المعاد وانه يفنى الخلق ثم يبيدهم ويميتهم ثم يحييهم وعرفنا عجزهم وضعفهم وزوال املاكهم ودعاويهم وانه هو الذي تفرد بالملك والقدرة ولا يزول ملكه وقدرته انتهى كلامه فی مشكل الحديث ص۸۰ وقال فی ص۱۷۱ من مشكل الحديث - ومثله ماروی نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ على المنبر والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه قال مطوية فی كفه يرمی بها كما يرمی الغلام بالكرة فهذا ايضا يرجع الى معنى القدرة والقبضة يرجع معناها الى الملك كقول القائل ما هذه الدار الا فی قبضتی وليس يريد قبضة الجارحة - وكذلك تشبيهه يرمی الغلام بالكرة يرجع ايضا الى معنى القدرة تحقيقا لما اراد من معنى القدرة انتهى كلامه - وفی الخبر النبوی ان الله تعالى خلق الخلق فقبض قبضتين ای قبضة الجمال وقبضة الجلال وقيل قبضة وجود الظاهر وقبضة وجود الباطن وقيل قبضة عالم العدل وقبضة عالم الفضل وقيل قبضة عالم السعادة وقبضة عالم الشقاوة وقال العارف ابن الفارض قدس الله سره فما فوق طور العقل اول قبضتی كما تحت طور العقل آخر قبضتی اشار باول القبضة الى عالم الارواح والملكوت وبآخر القبضة الى عالم الاشباح والناسوت كذا فی خواتم الحكم ص۳۸ -

قال الامام الرازی ان هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشئ فقد يذكر ويراد به كون الشئ فی قدرته وتصرفه وملكه يقال هذه البلدة فی قبضة السلطان فكذلك المراد ههنا - كذا فی اساس التقديس ص۱۳۱

# ذكر اليمين والشمال

اعلم انه قد ورد ذكر اليمين فی قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه - ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وكثر ذكرها فی الاحاديث الصحيحة -

# واما لفظ الشمال

فقد وقع فيما اخرجه مسلم وابو داؤد موصولا والبخاری معلقا من رواية عمر بن حمزة عن سالم عن عبد الله بن عمر عن النبی صلى الله عليه وسلم انه قال يطوی الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يطوی الارض ثم يأخذهن بشماله ثم يقول اين الجبارون اين المتكبرون - اهـ قال البيهقی تفرد بذكر الشمال فيه عمر بن حمزة وقد رواه عن ابن عمر ايضا نافع وعبيد الله بن مقسم بدونها وقال القرطبی فی المفهم كذا جاءت هذه الرواية باطلاق لفظ الشمال على يد الله تعالى على المقابلة المتعارفة فی حقنا وفی اكثر الروايات وقع التحرز عن اطلاقها على الله تعالى حتى قال وكلتا يديه يمين لئلا يتوهم نقص فی صفته سبحانه وتعالى كذا فی الفتح ص۳۳۲ ج۱۳ -

فاراد بذلك معنى التمام والكمال لان كل شئ فيما سواه تنقص عن مياسنه فی القوة والبطش والتمام فلاجل التنزيه من ايهام النقص قال كلتا يديه يمين فاراد بذلك التمام والكمال وكانت العرب تحب التيامن

من ذكره التياسر لما في التياسر من النقصان وفي التيامن من الكمال والتمام وقال ابن الجوزي قد ثبت بالدليل القاطع ان يد الحق سبحانه وتعالى ليست جارحة ولان تبعضة الاشياء ليست مباشرة ولا له كف وانما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الافهام بما يدركه الحس وامارواية اشمال لضعيفة بالمرة وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وكلتا يديه يمين مباركة وهذا يوهن ذكر الشمال كذا في دفع شبهة التشبيه ص۵۳ ـ وحاشا ان يكون له شمال لان الشمال محل النقص والضعف وكلتا يديه يمين فظهر ان ذكر الشمال من تصرف الرواة اثناء النقل بالمعنى ولا يبعد ان يقال انه ليس المراد بذكر الشمال في الارضين بيان الضعف والنقص فيه بالنسبة الى اليمين فانه تعالى منزه عن كل نقص في ذاته وصفته بل المراد بيان نقص الارض بالنسبة الى السموات والله تعالى اعلم

## ذكر حثيات الرب

وقد جاء في بعض الاحاديث ذكر الحثيات التي هي من متعلقات اليد فقد اخرج الترمذي وحسنه والطبراني وابن حبان في صحيحه من حديث ابي امامة رض رفعه وعدني ربي ان يدخل من امتي سبعين الفا مع كل الف سبعين الفا لاحساب عليهم ولا عذاب وثلاث حثيات من حثيات ربي فالمراد من الحثية عطاء من عطاء الله غير معلوم القدر موكول الى علم الله وارادته فهو كناية عن كثرة الجود العظيم وكثرة العطاء بغير عد كما هو شائع في كلام العرب يقولون فلان يحثو المال حثوا لا يعده عدا كذا في استحالة المعية بالذات للشيخ خضر الشنقيطي رح ص٣١٢

## ذكر الاصبع

قوله ان الله يمسك السموات على اصبع والارضين على اصبع ـ ثبوت الاصابع له سبحانه مثل ثبوت اليد له تعالى وليس للاصابع ذكر في القرآن وانما جاء ذكرها في الاحاديث ولا يمكن اثبات الجارحة له سبحانه لانه تشبيه وتمثيل فتعين المجاز قال ابن العربي الحكمة في ذكر الاصابع ان ما يقلب بالاصابع يكون اليسر واهون واسرع فاراد بيان حقارة مقدار السموات والارض وسرعة تقليبهما بيد قدرته فقد يقول الانسان في الامر اشاق انه يأتي على فلان باصبع واحدة وانه يعمله بخنصره يريد به الاستظهار في القدرة عليه والاستهانة به ـ انظر ص٣٣٨ من كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي فقد اجاد الكلام في اثبات التنزيه ونفي التشبيه ـ

وقال الامام الرازي هو محمول على كونه تعالى قادرا على التصرف في هذه الاجسام العظيمة بقدرة لا يدافعها دافع ولا يعارضها مانع وذلك لانا بينا ان الشئ الذي ياخذه الانسان باصبعه يكون قادرا على التصرف فيه على الحمل الوجوه فكان ذكر الاصبع هنا التعريف لكمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في هذه الاجسام العظيمة ونظيره قولهم في وصف فعل من الافعال بالسهولة والبعض هذا العمل في كفه بل على رأس اصبعه والمراد ما ذكرناه وبالله التوفيق ـ كذا في اساس التقديس ص۱۳۸ وقال ابن الجوزي وفي الحديث ان قلوب بني آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء لما كان القلب بين اصبعين ذليلا مقهورا دل على ان القلوب مقهورة وقال القاضي ابو يعلى ـ غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره في اثبات الاصابع صفات راجعة الى الذات لانا لا نثبت اصابع هي جارحة ولا ابعاض ـ وهذا كلام مخبط

لانه اما ان يثبت جوارح واما ان يتاولها واما حملها على ظاهرها فظاهرها الجوارح ثم يقول ليست ابعاضا فهذا كلام قائم قاعد ويضيع الخطاب لمن يقول هذا كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص۵۲

وقال الامام ابوبكر بن فورك رح المراد بالاصابع ههنا الملك والقدرة يعني ان قلوبهم في قبضة قدرته وفائدة تخصيص القلوب بالذكر ان الله تعالى خلق القلوب محلا للخواطر والارادات (والخطرات) والعزوم والنيات وهي مقدمات الافعال وفواتح الحوادث ثم جعل سائر الجوارح تابعة لها في الحركات والسكنات حتى تقع حركاتها بحسب ارادات القلوب لها اذا كانت اختيارية كسبية ثم اخبر ان القلوب جارية على حسب ارادة الله تعالى واذا كانت تحت سلطانه وقدرته يستفاد بذلك ان من كانت فواتح الامر جارية تحت قدرته فكذلك غاياتها ونهاياتها وهذا ايضا يدل على صحة مانقول ان افعال الحيوان مقدورة مخلوقة لله تعالى وانما مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه قدرة القديم جريا وضح مايعقلون من انفسهم لان الرجل منهم لايكون على شئ اقدر منه اذا كان بين اصبعيه ولذلك يضرب المثل به فيقولون مافلان الا في يدي وخنصري يريدون بذلك انه مسلط عليه وانه لايتعذر عليه ان يكون على مايريده - وقال بعض اهل العلم الاصبعين ههنا بمعنى النعمتين نعمة ظاهرة ونعمة باطنة وقال بعضهم معناه بين اثرين من ارادة الله عز وجل و نعلين من افعاله في الفضل (اي بين توفيق الله وخذلانه) وقد روى في بعض الفاظ هذا الخبر ما يدل على ذلك وهو ان بعضهم قال اذا شاء ازاغه واذا شاء اقامه فاخبر ان القلوب في زيغها واستقامتها جارية تحت قدرة الله تعالى وقبضته وفي ملكه وسلطانه وتحقيق ذلك انه قد روى فيه انه قال صلى الله عليه وسلم لعبده يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك) فدل على صحة تاويلنا على ان معناه التوفيق والخذلان وفيه دليل على صحة مذهبنا لانه عرفنا ان الازاغة والاقامة مما يجريان على حسب القدرة ونفاذ المشيئة - وانما ثنى لفظ الاصبعين والقدرة واحدة لانه جرى على طريق المثل - والمثل الجاري بين الناس في مثل هذا المعنى على هذا اللفظ وهو انهم يقولون مافلان الا بين اصبعي اذا ارادوا ضرب المثل بانه مسلط عليه قادر على مايريده منه فحكى على لفظ المثل على اللفظ الجاري المعهود وذلك لفظ التثنية فلذلك ساغ ان يقال انه بمعنى القدرة وهي واحدة وان كان اللفظ مثنى اذ ليست حقيقة معنى الاصبع معنى القدرة فيوهم القدرتين وانما يتمثل ذلك والمراد به القدرة والسلطان لاستحالة وصف الله عز وجل بالجوارح والادوات والابعاض والآلات فلم يجز ان يحمل ذلك على معنى الجارحة لاستحالته في صفته تعالى فوجب ان يحمل على احد ماذكرنا من المعاني لانها تفيد المعنى الصحيح ولا تفيد الكيف والتشبيه الذي يتعالى الله عز ذكره عنه - كذا في مشكل الحديث ص۷۷ وص۷۸ للامام ابي بكر بن فورك رح وقال ابن حزم قوله صلى الله عليه وسلم ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الله عز وجل اي بين تدبيرين و نعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمه اما كفاية

تسره واما بلاء ياجره عليه

كذا في كتاب الفصل

ص $\frac{۱۲۷}{۲}$

## ذكر كف الرحمٰن

قال ابن العربي قوله في الحديث تقع اى الصدقة في كف الرحمٰن كلام صحيح يشهد له القرآن والسنة فان الله تعالى يقول في كتابه العزيز من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا تعبير عن نفسه الكريمة بالمستقرض فمن دفع له شيئا فقد وقع ما دفع في كف المستقرض كما انه قال مرضت فلم تعدني اى يكون المرض صفة كما انه لا يكون الكف كذلك اهـ لاستحالة المعية بالذات صـ١٥١)

قال الامام الرازي لفظ الكف غير وارد في القرآن لكنه مذكور في الخبر وهو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل وقوة العناية به كما تقدم مثله في سائر الالفاظ وبالله التوفيق كذا في اساس التقديس صـ١٣٥ - قال البيهقي - قوله في كف الرحمٰن - معناه عند اهل النظر في ملكه وسلطانه وقدرته كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٣٣٢ ومشكل الحديث لابن فورك صـ٧٦ -

## ذكر الانامل

لم يرد ذكر الانامل الا في رواية غريبة اخرجها الترمذي عن ابن عباس ومعاذ في الكفارات ان ربي اتاني الليلة في احسن صورة فقال لي يا محمد فيم يختصم الملأ الاعلى قلت لا اعلم يا رب فوضع كفه بين كتفي حتى وجدت بردا انامله في صدري فتجلى لي ما بين السماء والارض فليعلم ان هذا الحديث قد ورد في الرؤيا - وعالم الرؤيا يرى فيه العلم في صورة اللبن ويرى فيه الايمان في صورة العسل وان قلنا انه راٰه في اليقظة قلنا المراد منه المبالغة في الاهتمام بشانه والاعتناء بحاله وايصال انواع اللطف والرحمة الى قلبه وصدره كما يقال للملك الكبير ضع يدك على رأس فلان والمراد صرف عنايتك اليه وقوله وضع يده على كتفي معناه صرف العناية وقوله فوجدت بردها المراد به برد النعمة وروحها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا وذلك لان البرد لا يجوز ان ينسب الى الله عز وجل فلا بد ان يكون المراد به برد اللطف والعناية فقوله وجدت بردا انامله معناه وجدت اثر تلك العناية فان العرب تعبر عن وجدان الراحة واللذة يوجدان البرد واذا ارادوا الدعاء قالوا برد الله ثلث الدايار - كذا في اساس التقديس صـ١٣٩ -

## ذكر الخنصر

وقد جاء ذكر الخنصر مضافا الى الله تعالى في حديث رواه الامام احمد في مسنده من حديث انس رضـ عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله فلما تجلى ربه للجبل قال قال هكذا يعني انه اخرج طرف الخنصر وفي لفظ قال وما بخنصره فساخ وروى ابن حامد فلما تجلى ربه للجبل قال خرج منه اول مفصل من خنصره - قال ابن الجوزي لهذا الحديث تكلم فيه علماء الحديث وقالوا لم يروه عن ثابت غير حماد بن سلمة وكان ابن العوجاء الزنديق قد ادخل على حماد اشياء في واهافي اواخر عمره ولذا تحاشى بعض اصحاب الصحيح الاخراج عنه ومخرج الحديث سهل وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرب به الى الافهام مايكر

الحیات توضیح بیا نہ علی خنصرہ اشارۃ الی ان اللہ تعالی اظہر الیسیر من آیاتہ کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ صـ۵۳ وھذا تاویل صحیح فی غایۃ الظہور اذ لا یمکن حملہ علی ظاہرہ لانہ لو حمل علی ظاہرہ لکان المعنی ابدی عن بعض ذاتہ وھو تبعیض وتجسیم تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا والمعنی انہ ظہر شئ یسیر من آیاتہ فذکر الخنصر اشارۃ الی قلتہ والعرب تضرب بالخنصر مثلا عند تقلیلہم الشئ۔ انظر صـ۸۱ من شکل الحدیث للامام ابن فورک رح

## ذکر الذراع

قد ورد فی بعض الاحادیث المنکرۃ ذکر الذراع والصدر فاثبت القاضی ابو یعلی ذراعین وصدرًا للہ سبحانہ وتعالی کما قال ابن الجوزی۔ روی القاضی ابو یعلی عن عبد اللہ بن عمرؓ موقوفا خلق اللہ الملائکۃ من نور الذراعین والصدر وقد اثبت بہ القاضی ذراعین وصدرًا للہ عز وجل وھذا قبیح لانہ حدیث لیس بمرفوع ولا یصح وھل یجوز ان یخلق مخلوق من ذات القدیم ھذا اقبح مما ادعتہ النصاری کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ صـ۴۴ ولا یخفی انہ خبر منکر جدا۔

## ذکر الساعد

وقد جاء ذکر الساعد فیما رواہ ابو الاحوص الجشمی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعلک تأخذ موساک فتقطع اذن بعضہا فتقول ھذہ بحر وتشق اذن الاخری وتقول صرم قال نعم قال فلا تفعل فان موسی اللہ احد من سلک وساعد اللہ اشد من ساعدک۔ قال القاضی ابو یعلی لا یمتنع حمل الخبر علی ظاہرہ فی اثبات الساعد صفۃ لذاتہ۔

(**قلت**) المراد بالساعد القوۃ لان قوۃ الانسان فی ساعدہ وکان ینبغی لابی یعلی ان یثبت الموسی ایضا کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ لابن الجوزی صـ۴۵ وقال الامام البیہقی قال بعض اہل النظر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ساعد اللہ اشد من ساعدک معناہ امرہ انفذ من امرک وقدرتہ اتم من قدرتک کقولہم جمعت ھذا المال بقوۃ ساعدی یعنی بہ رأیہ وتدبیرہ وقدرتہ فانما عبّر عنہ بالساعد للتمثیل لانہ محل القوۃ یوضح ذلک قولہ وموساہ احد من موسک یعنی قطعہ اسرع من قطعک نعبر عن القطع بالموسی لما کان سببا علی مذہب العرب فی تسمیۃ الشئ باسم ما یجاورہ ویقرب منہ ویتعلق بہ کما سمیت البصر عینا والسمع اذنا۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی ی صـ۳۴۲ ونحوہ فی مشکل الحدیث صـ۸۶ لابن فورکؒ

قال الامام الرازی لفظ الساعد فی الحدیث ان صح محمول علی کمال القدرۃ ونظیرہ قولہ تعالی ان اللہ ھو الرزاق ذو القوۃ المتین۔ کذا فی اساس التقدیس صـ۱۳۵

## باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا شخص اغیر من اللہ

ای فی بیان جواز اطلاق الشخص والغیرۃ فی جنابہ تعالی فان الشخص فی العرف لا یطلق الا علی الجسم المؤلف الذی لہ شخوص وارتفاع واللہ سبحانہ منزہ عن ذلک۔ والغیرۃ فی الاصل مشتقۃ من تغیر القلب وھیجان النفس

والغضب بسبب المشاركة فيما به الاختصاص والله سبحانه منزه عن كل تغير ولكن يطلق هذان اللفظان في حقه سبحانه وتعالى بالمعنى الذي يليق بشانه لا بالمعنى الذي يستعمل في المخلوقين مثل ان يقال ان المراد بالغيرة في حقه تعالى شدة الكراهية وشدة المنع والحماية عبرت عنها بالغيرة واما لفظ الشخص فاشار البخاري الى ان لفظ الشخص وقع تجوزا من شئ او واحد ولاجل عدم وضوح اطلاق الشخص على الله تعالى لم يفصح البخاري باطلاق الشخص عليه تعالى كما فعل في شئ الماثل او رد ذلك على سبيل الاحتمال فقال باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا شخص اغير من الله۔ ولم يصرح جزما باطلاق لفظ الشخص على الله تعالى والحديث الذي اورده في الباب انما ورد فيه لفظ احد حيث ورد فيه ولا احد فلعله اشار الى انه يجوز اطلاق الشخص بمعنى الاحد على الله تعالى۔

وقال الامام الرازي قدس الله سره لفظ الشخص ما ورد في القرآن لكنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص احب للغيرة من الله عز وجل وفي هذا الخبر لفظان يجب تاويلهما (**الاول**) الشخص والمراد منه الذات المعينة والحقيقة المخصوصة لان الجسم الذي له شخص وحجمية يلزم ان يكون واحدا فاطلاق اسم الشخصية على الوحدة اطلاق اسم احد المتلازمين على الآخر (**والثاني**) لفظ الغيرة ومعناه الزجر لان الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع فكني بالسبب عن المسبب ههنا والله اعلم كذا في اساس التقديس ص ۹۱۔

وقال ابو سليمان الخطابي رحمه الله تعالى اطلاق الشخص في صفة الله سبحانه غير جائز وذلك لان الشخص لا يكون الا جسما مؤلفا وانما سمي شخصا ما كان له شخوص وارتفاع ومثل هذا النعت منفي عن الله سبحانه وتعالى وخليق ان لا تكون هذه اللفظة صحيحة وان تكون تصحيفا والشئ والشخص في الشطر الاول من الاسم سواء فمن لم ينعم الاستماع لم يأمن الوهم وليس كل الرواة يراعون لفظ الحديث حتى لا يتعدوه بل كثير منهم يحدث بالمعنى وليس كلهم بفقيه وقد قال بعض السلف في كلام له نعم المرأ ربنالو اطعناه ما عصانا ولفظ المرأ انما يطلق في الذكور من الآدميين يقول القائل المرء باصغريه والمرأ مخبو تحت لسانه ونحو ذلك من كلامهم قائل هذه الكلمة لم يقصد به المعنى الذي لا يليق بصفات الله سبحانه ولكنه ارسل الكلام على بداهة الطبع من غير تامل ولا تنزيل له على المعنى الاخص به وحري ان يكون لفظ الشخص انما جرى من الراوي على هذا السبيل ان لم يكن ذلك غلطا من قبل التصحيف ولو ثبتت هذه اللفظة لم يكن فيها ما يوجب ان يكون الله سبحانه شخصا فانما قصد اثبات صفة الغيرة لله تعالى والمبالغة فيه وان احدا من الاشخاص لا يبلغ تمامها وان كان غيورا فهي من الاشخاص جبلة جبلهم الله تعالى عليها فيكون كل شخص فيها بمقدار ما جبله الله تعالى عليه منها وهي من الله تعالى على طريق الزجر عما يغار عليه وقد زجر عن الفواحش كلها ما ظهر منها وما بطن وحرمها فهو اغير من غيره فيها والله اعلم۔

وقال ابو بكر الاسماعيلي قوله لا شخص اغير من الله ليس فيه ايجاب ان الله شخص وهذا كما روي ما خلق الله شيئا اعظم من آية الكرسي۔ فليس فيه اثبات خلق آية الكرسي وليس فيه الا ان لا خلق في العظم كآية الكرسي لان آية الكرسي مخلوقة كذا في كتاب الاسماء والصفات ص ۲۷۷۔

## وحاصله

ان المحفوظ في الرواية هو لفظ لا احد اغير وهو المعروف عند الثقات والاثبات واما لفظ لا شخص فلم

يقع فى البخارى الا تعليقا ولعله من تصرف الراوى ومنع ذلك معناه ما ذكره الاسماعيلى والخطابى والله اعلم۔

قال القرطبى اصل وضع الشخص فى اللغة لجرم الانسان وجسمه يقال شخص فلان وجسمانه ثم استعمل فى كل شئ ظاهر يقال شخص الشئ اذا ظهر وهذا المعنى محال على الله تعالى فوجب تاويله فقيل معناه لا مرتفع وقيل لا شئ وقيل لا احد اولا موجود وقد ثبت فى الرواية الاخرى لا احد وكان لفظ الشخص اطلق مبالغة فى اثبات وجوده تعالى اه۔ كذا فى استحالة المعية بالذات صـ۱۹۱ للشيخ خضر الشنقيطى رح

## باب قل اى شئ اكبر شهادة قل الله فسمى الله نفسه شيئا الخ

المقصود بهذا الباب بيان جواز اطلاق الشئ بمعنى الموجود على الله سبحانه فهو سبحانه شئ لا كالاشياء۔

واما الشئ بمعنى المشئ وجوده فلا يطلق الا على الحادث قال ابن بطال انتزع البخارى هذه الترجمة من كلام عبد العزيز بن يحيى المكى فانه قال فى كتاب الحيدة سمى الله نفسه شيئا اثباتا للوجود ونفيا للعدم تكذيبا للدهرية ومنكرى الالوهية۔ اه واهل السنة واهل الاعتزال كلهم متفقون على جواز اطلاق الشئ على الله سبحانه وتعالى ونقل عن الجهمية انهم يمنعون اطلاق الشئ على الله تعالى ويقولون ان الشئ اسم للحادث ونقل عن هشام ان الشئ اسم للجسم فلا يطلق عليه تعالى۔ وقال العلامة البياضى فى اشارات المرام من عبارات الامام راى الامام ابى حنيفة رح فى صـ۱۱۱۔ انه تعالى شئ كما دل قوله تعالى اى شئ اكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم على ان ذاته شئ لا كالاشياء كما دل عليه قوله تعالى ليس كمثله شئ۔ ولم يجعل الشئ اسما من اسمائه تعالى لئلا يتوهم دخوله فى جملة الاشياء المخلوقة۔ انتهى۔ وقال صدر الاسلام البزدوى قال بعض الكرامية انه جسم تسمية لا حقيقة وقالوا جسم لا كالاجسام وعند اهل السنة والجماعة وعامة المعتزلة والاشعرية ليس بجسم تسمية ولا يجوز ان يسمى جسما لانه لم يرد ذلك فى كتاب الله تعالى ولا فى خبر مشهور وهو عند اهل اللغة اسم لمن له جسامة وضخامة وذلك لا يكون الا باجتماع الجواهر والله تعالى منزه عن ذلك ولان الجسم يكون مركبا والله تعالى يتعالى عن التركيب نعم يجوز عند اهل السنة ان يسمى الله شيئا ويسمى نفسا ويسمى ذاتا فانه ورد ذلك فى كتاب الله تعالى۔ قال تعالى قل اى شئ اكبر شهادة قل الله۔ وقال تعالى خبرا عن عيسى عليه السلام تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك ولان الشئ ينبئ عن الوجود لا غير ولا ينبئ عن شئ آخر لانه اذا قيل لا شئ يقتضى النفى والعدم فانه اذا قيل لا شئ فى الدار يكون نفيا للموجود اصلا وكذا النفس اسم للموجود لا غير يقال نفس الكلام ونفس المسألة ونفس الايمان وكذا الذات اسم للموجود لا غير۔ وعند جهم بن صفوان والفلاسفة الذين يقولون بالصانع لا يسمى شيئا ولا نفسا ولا ذاتا ويسمى موجودا بلا خلاف۔ كذا فى اصول الدين للامام البزدوى ملخصا صـ۲۲-۲۴

## والحاصل

انه يجوز ان يقال للحق سبحانه انه شئ اثباتا للوجود ونفيا للعدم ولكن لا يجوز ان يجعل الشئ

اسما

من اسماء

الله تعالى

# باب قوله تعالى وكان عرشه على الماء ـ وهو رب العرش العظيم

المقصود من هذا الباب بيان امرين (الاول) اثبات استواءه تعالى على العرش العظيم استواء يليق بعز جلاله وعلو مجده وكبريائه استواء منزها عن الاستقرار والتمكن والمماسة والاتصال والحلول والانتقال مقدسا عن سمات الحدوث والفناء والزوال وحاشا ان يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته فان الله سبحانه كان ولا عرش ولا كرسي ولا جهة ولا مكان فنحن نؤمن بان الله سبحانه استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لقيام البراهين القطعية باستحالة وصف الله تعالى بالمماسة والاعتماد على الاجسام وان يكون جسم يحمله على سطحه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى والمجسمة يفسرون الاستواء بالاستقرار والتمكن ـ سبحانه وتعالى عما يصفون ـ

قال الامام البيهقي في كتاب الاعتقاد ص۴۴ يجب ان يعلم ان استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان ولا مماسة لشئ من خلقه لكنه مستو على عرشه كما اخبر بلا كيف بلا اين بائن من جميع خلقه وان اتيانه ليس باتيان من مكان الى مكان وان مجيئه ليس بحركة وان نزوله ليس بنقلة وان نفسه ليس بجسم وان وجهه ليس بصورة وان يداه ليست بجارحة وان عينه ليست بحدقة وانما هذه اوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها ونفينا عنها التكييف فقد قال تعالى ليس كمثله ـ وقال ولم يكن له كفوا احد وقال هل تعلم له سميا ـ كذا في كتاب الاعتقاد ص۴۴ ـ

وقال الامام ابو بكر بن فورك ذكر ابن خزيمة صاحب كتاب التوحيد بابا ترجمه باستوائه على العرش واوهم معنى التمكين والاستقرار وذلك منه خطأ لان استواءه سبحانه على العرش ليس على معنى التمكن والاستقرار بل هو على معنى العلو بالقهر والتدبير وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق كذا في مشكل الحديث ص۱۴۶ وص۱۴۷ ـ

وقال البيهقيؒ في كتاب الاسماء والصفات ص۳۹۶ ـ ليس معنى قول المسلمين ان الله استوى على العرش هو انه مماس له او متمكن فيه او متحيز في جهة من جهاته لكنه بائن من جميع خلقه وانما هو خبر جاء به التوقيف فقلنا به ونفينا عنه التكييف اذ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ـ كذا في باب ما جاء في العرش والكرسي من كتاب الاسماء والصفات له ص۳۹۶ ـ وزاد البيهقي عند الكلام على آية الاستواء والقديم سبحانه عال على عرشه لا قاعد ولا قائم ولا مماس ولا مباين عن العرش بمعنى الاعتزال والتباعد لان المماسة والمباينة التي ضدها والقيام والقعود من اوصاف الاجسام والله عز وجل احد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فلا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام تبارك وتعالى ـ ص۴۱۰ في باب ما جاء في قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى ـ ثم قال في ص۴۱۱ ان الله تعالى مستو على عرشه وانه فوق الاشياء بائن منها بمعنى انه لا تحله ولا يحلها ولا يمسها ولا يشبهها وليست البينونة بالعزلة تعالى الله ربنا عن الحلول والمماسة علوا كبيرا انتهى كلامه اھ ـ

وكيف وقد اجمع اهل الحق على انه سبحانه منزه عن الجسمية ولوازم الجسمية فقد كان الله

ولامکان ولازمان ولاعرش ولافرش اذ لوکان فی مکان وجهة لزم قدمهما ولزم ان یکون الحق
سبحانه جسما لان المکان هو الفراغ الذی یشغله الجسم قال الامام البیهقی و استدل بعض اصحابنا
فی نفی المکان عنه بقول النبی صلے اللہ علیہ وسلم انت الظاهر فلیس فوقك شئ وانت الباطن
فلیس دونك شئ واذا لم یکن فوقه شئ ولا دونه شئ لم یکن فی مکان کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۰۰
وقال الامام الرازی قدس الله سره لوکان العرش مکانا للمعبود لکانت الملائکة الذین
یحملون العرش حاملین اله العالم وذلك غیر معقول لان الخالق هو الذی یحفظ المخلوق واما المخلوق
فلا یحفظ الخالق ولا یحمله کذا فی اساس التقدیس ص۱۵۵

وقال الامام فی تفسیره قال تعالے ویحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیة فلوکان الله العالم
فی العرش لکان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان یکون الاله محمولا حاملا ومحفوظا حافظا و
ذلك لا یقوله عاقل۔ وایضا ان الله تعالے غنی علے الاطلاق وذلك یوجب کونه غنیا عن المکان
والجهة ۔کذا فی التفسیر الکبیر ص۳۳۳ ج۲ فانه تعالے کان ولا عرش ولا مکان فلما خلق فیستحیل انه بعد
خلق الخلق صار مستقرا علے العرش بعد ان لم یکن کذلك ۔کذا فی اساس التقدیس ص۱۵۶ ثم اذا
کان محمولا کان محصورا وکان اصغر واضعف من الحامل وکل ذلك محال علے الله سبحانه ولان ما
کان فی مکان فانه متناه بتناهی مکانه وهو ذو وجهات ست او خمس متناهیة فی مکانه وهذه صفات
الجسم والله سبحانه منزه عن ذلك وایضا هو سبحانه منزه عن ان یوصف بالاستقرار علے العرش
فان کل مستقر علے جسم ومتمکن علیه لابد ان یکون مقدارا بمقدار اما ان یکون اکبر منه او اصغر او
مساویا له وکل ذلك لا یخلو عن التقدیر والتحدید وهو باطل علے الله عز وجل۔ وایضا کل ما کان
فی مکان وجهة یمکن ان یشار الیه بحسب الحس والله سبحانه منزه عن ذلك ثم ان هذا الباب تمهید للباب
الآتی الذی یعقده المصنف رح لاثبات صفة العلو والفوقیة له تعالے من غیر کیف ولا جهة ولا محاذاة

## والامر الثانی المقصود بهذا الباب

اثبات ان العرش مخلوق بدلیل قوله تعالے وهو رب العرش العظیم فدل علے ان العرش مربوب
والمربوب مخلوق ولانه ثبت ان للعرش فوقا وتحتا وانه ذو قوائم وهذه صفة المخلوق ولانه شئ محمول
تحمله الملائکة والمحمول لا یکون قدیما وما ذکره البخاری من الآیات والاحادیث کاف فی اثبات مخلوقیة
العرش وفی الرد علے من ذهب الی قدم العرش وازلیته فان القول بقدم العرش باطل بلا شبهة قال
البدر العینی والشهاب العسقلانی ما حاصله ان الامام البخاری ذکر قطعتین من آیتین کریمتین یعنی قوله
تعالے وکان عرشه علے الماء وقوله تعالے وهو رب العرش العظیم فذکر هاتین القطعتین تنبیها علے
فائدتین (الاولی) من قوله تعالے وکان عرشه علے الماء هی لدفع توهم من توهم ان العرش لم یزل
مع الله تعالے وتمسك هذا الواهم بقوله صلے الله علیه وسلم فی الحدیث کان الله ولم یکن شئ قبله
وکان عرشه علے الماء فدل علے ان العرش لم یزل مع الله تعالے وهذا مذهب باطل اذ لا یدل قوله
تعالے وکان عرشه علے الماء علے انه حال علیه وانما اخبر عن العرش خاصة بانه علے الماء ولم یخبر عن

نفسه بانه حالٌّ عليه تعالى الله عن ذلك لانه خالق العرش ومالكه والله ليس لاوليته حد ولا منتهى وقد كان فى اوليته وحده ولا عرش معه (والفائدة الثانية) من قوله تعالى وهو رب العرش العظيم لدفع توهم من زعم من الفلاسفة ان العرش هو الخالق الصانع فقوله تعالى وهو رب العرش العظيم يبطل هذا القول الفاسد لانه يدل على ان العرش مربوب وكل مربوب مخلوق والمخلوق كيف يكون خالقا وختم الباب بالحديث الذى فيه فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فان فى اثبات القوائم للعرش دلالة على انه جسم مركب له ابعاض واجزاء والجسم المؤلف مخلوق وحادث محدث (ذكر العرش) قال الامام البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات اتفقت اقاويل اهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله وامر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق فى الارض بيتا وامر بنى آدم بالطواف به واستقباله فى الطواف وفى الآيات التى ذكرها والاحاديث والآثار دلالة على صحة ماذهبوا اليه. كذا فى الفتح ص ۳۴۱ ج ۱۳ والعمدة ص ۵۴۳ ج ۱۱

قال ابن الجوزى قال الخليل بن احمد العرش (فى اللغة) السرير وكل سرير للملك يسمى عرشا والعرش مشهور عند العرب فى الجاهلية قال تعالى ورفع ابويه على العرش وقال تعالى ايكم يأتينى بعرشها كذا فى دفع شبهة التشبيه ص ۱۰ والمراد بالعرش. الجسم العظيم الذى فوق السموات وقد قال غير واحد من العلماء العرش هو الجسم العظيم المحيط بجميع الكائنات وهو منتهى العالم فى العلو وذهبت الفلاسفة الى ان الكرسى هو الفلك الثامن والعرش هو الفلك التاسع وقالوا ان العرش كروى مستدير من جميع جوانبه محيط بسائر الافلاك وبالعالم من كل جهة ويسمونه بالفلك الاطلس ومحدد الجهات.

## ذكر الكرسى

قال الله عز وجل وسع كرسيه السموات والارض. اختلفوا فى الكرسى فقيل هو العرش نفسه. وقيل غيره والصحيح ان الكرسى غير العرش كما قال ابو هريرة الكرسى موضوع امام العرش وقال ابن عباس هو موضع القدمين قال الامام البيهقى تاويله عند اهل النظر مقدار الكرسى من العرش كمقدار كرسى يكون عند سرير قد وضع لقدمى القاعد على السرير فيكون السرير اعظم قدرا من الكرسى الموضوع دونه موضعا للقدمين هذا هو المقصود من الخبر عند بعض اهل النظر والخبر موقوف لا يصح رفعه الى النبى صلى الله عليه وسلم واما المتقدمون من اصحابنا فانهم لم يفسروا امثال هذه ولم يشتغلوا بتاويلها مع اعتقادهم ان الله تعالى واحد غير متبعض ولا ذى جارحة كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص ۳۵۴ وقال الامام القرطبى قال ابن عطية فى قول ابى موسى الكرسى موضع القدمين يريد هو من عرش الرحمن كموضع القدمين من اسرة الملوك فهو مخلوق عظيم بين يدى العرش العظيم نسبته اليه كنسبة الكرسى الى السرير وليس فيه اثبات المكان لله تعالى كذا فى تفسير القرطبى ص ۲۷۷ ج ۳ وهكذا فى كتاب الاسماء والصفات للبيهقى ص ۴۰۴

## ذكر اختلاف العلماء فى معنى الاستواء

اختلفت مسالك العلماء فى مثل هذه الآيات فذهب ائمة السلف الى الانكفاف عن التاويل واجراء الظواهر

علی مواردها وتفویض معانیها الی اللہ تعالیٰ وذهب الخلف الی تاویلها واخراجها علی معان لا تنافی التنزیه علی طبق استعمالات العرب من غیر تحکم علی مراد اللہ تعالیٰ۔ والمشبهة لا یقولون بالتفویض ولا بالتاویل اللائق بشانه تعالیٰ بل یحملون علی الاستقرار والجلوس والحرکة ونحوها مما هو شان الاجسام تعالی اللہ عن خیالاتهم الوثنیة والسلف والخلف متفقون علی التنزیه والبعد عن التشبیه۔ ثم اختلف اهل السنة فی التاویل فقال بعض اهل السنة معناه ارتفع وقال بعضهم معناه علا کما حکی الامام البخاری هذین القولین حیث قال قال ابو العالیة استوی الی السماء معناه ارتفع ونقل البغوی فی تفسیره عن ابن عباس واکثر المفسرین ان معناه ارتفع ونحوه قال ابو عبیدة والفراء وغیرهما۔ واعترض علیه بانه تعالیٰ لم یصف به نفسه وقال الامام البیهقی مراده ای مراد ابی العالیة بذلك والله اعلم ارتفاع امره کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۱۳

وقال البخاری۔ قال مجاهد استوی معناه علا علی العرش فسره بالعلو لا بالجلوس والاستقرار وحکی البیهقی هذا عن الاستاذ ابی بکر بن فورك فقال استوی بمعـ ـنی علا ثم قال لا یرید بذلك علوا بالمسافة والتحیز والکون فی مکان متمکنا فیه کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص ۔ واستحسنه کثیر من علماء اهل السنة ورجحوه علی التفسیر الاول لان الله سبحانه وصف نفسه بالعلی ولم یصف نفـ ـالارتفاع وفی لفظ الارتفاع ایهام الانتقال من سفل الی علو وهو محال علی الله سبحانه وتعالیٰ نصح وصفه تعالیٰ ـلو دون الارتفاع فظهر الفرق بین اللفظین والمراد بالعلو العلو المعنوی لا العلو الحسی واین علو السلطان ـ علو المکان فان العلو فی المکان کمال جسمانی وعلو الشان کمال ذاتی (قلت) العلو والرفعة متقاربان فی الـ ـلیس بینهما فرق کبیر وقد جاء فی التنزیل العزیز رفیع الدرجات ذو العرش وقال بعضهم معناه الملك القدرة ومنه استوت له المملکة یقال لمن اطاعه البلاد وقیل معنی الاستواء التمام والفراغ من فعل الشیٔ ـنه قوله تعالیٰ ولما بلغ اشده واستوی فعلی هذا معنی استوی علی العرش اتم الخلق وخص لفظ العرش ـنه اعظم الاشیاء وقیل ان علی فی قوله علی العرش بمعنی الی فالمراد علی هذا انتهی الی العرش ای فیما یتعلق ـعرش لانه خلق الخلق شیئا بعد شیٔ۔ قال المحدث ابن المعلم فی نجم المهتدی۔ اعلم ارشدنا الله وایاك ان ـلماء انقسموا فی تاویل الرحمن علی العرش استوی قسمین فریق اول الترکیب وفریق اول الافراد وهؤلاء ـبین قسم اول استوی وقسم اول العرش۔ ولان الرحمن معلوم لا خلاف فیه ولا کلام فلا حاجة الی تاویله) ثم سرد ـلمعلم تلك المعانی الخمسة عشر عازیا کل معنی منها الی قائله کالاشعری وابی منصور وابی اسحاق الاسفر ـوعبد القاهر التمیمی وابی جعفر اسمنانی وامام الحرمین و غیرهم وتلك المعانی نحو الملك واستقرار الملك ـتواء الحکم والاستیلاء المجرد عن معنی المغالبة والاقبال و القصد والاتقان وعلو العظمة والعزة وعلو القـ ـالغلبة الی غیر ذلك من المعانی المذکورة فی الجزء الخامس من نجم المهتدی ثم قال ابن المعلم فقد ظهر لکم ایـ ـلله هذه التاویلات فایها ترجح عندکم فاحملوا اللفظ علیه فان الظاهر منفی باجماع اهل السنة فلله الحمد علی اتبا ـه۔ کذا فی حاشیة کتاب الاسماء والصفات ص۴۰۶

فاذا کان لفظ استوی محتملا لخمسة عشر معـ ـی اللغة فکیف جاز للمجسمة الاستدلال بظاهر قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی ان المراد ـاستقرار والجلوس لان الاستواء له معان عد ـة ولا استدلال مع تعد ـد الاحتمال۔

# كَلِمَةٌ لسيدنا علي كرم الله وجهه - في العرش

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ۴۲۹ھ في كتابه الفرق بين الفِرَق ص۳۳۳ في بيان الاصول التي اجتمع عليها اهل السنة حيث قال، واجمعوا اي اهل السنة على انه تعالى لا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان على خلاف قول من زعم من الهشامية والكرامية انه مماس لعرشه. وقد قال امير المؤمنين علي رضي الله عنه ان الله خلق العرش اظهارا لقدرته لا مكانا لذاته وقال ايضا. قد كان ولا مكان وهو الآن على ما كان. انظر ص۳۳۳ من كتاب الفرق بين الفرق والحاصل انه سبحانه وتعالى خالق الامكنة والازمنة والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شيئ فالآن على ما كان. قبل خلق المكان والزمان.

# شُبهة للمشبهة والجواب عنها

اعلم ان المشبهة احتجوا على اثبات المكان لله تعالى بقوله تعالى أأمنتم من في السماء

# والجواب عنه

ان هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق المسلمين محال ولانه تعالى قال قل لمن ما في السموات والارض قل لله فلو كان الله في السماء لوجب ان يكون مالكا لنفسه وهذا محال فعلمنا ان هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها الى التاويل ثم فيه وجوه (احدها) ان تقدير الآية أأمنتم من عذابه في السماء فان البلاء على من يكفر بالله انما ينزل من السماء فالسماء موضع عذابه وقهره كما انه موضع نزول رحمته ونعمته (ثانيها) ان تقدير الآية من في السماء سلطانه وملكه وقدرته ومنه ينزل امره ونهيه وانما خص العالم العلوي بالذكر وان كان سلطانه في العالم السفلي ايضا لانه اعجب واغرب فالتخويف به اشد واعظم. (ثالثها) ان العرب كانوا مقرين لوجود الاله ولكنهم كانوا يعتقدون بانه في السماء وان الرحمة والعذاب ينزلان منه فقيل لهم على حسب اعتقادهم أأمنتم من تزعمون انه في السماء وهو متعال عن المكان ان يعذبكم بخسف او بحاصب فهذه الآية تخويف للمشبهة على حسب اعتقادهم.

# تفصيل اقوال العلماء في مسئلة الاستواء

اعلم ان مبحث الاستواء على العرش من اهم مباحث اصول الدين وقد علمت فيما سبق اجماله والآن نريد تفصيله وبسطه بان نعرض عليك نقول السلف الصالحين والمتكلمين والعارفين حتى يتجلى لك وجه الحق فيه انشاء الله تعالى فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهو الهادي الى سواء الطريق اختلف الناس في الاستواء المذكور في

الآية على مسالك.

# المسلك الاوّل۔ مسلك المجسّمة والمشبّهة

قالت المجسمة والمشبهة لعنهم الله تعالیٰ۔ الاستواء هو الاستقرار والقعود والجلوس على العرش كما في المخلوق وقالوا انه مستقر على عرشه بذاته العلية استواء حقيقيا وتمسكوا بظاهر قوله تعالیٰ الرحمن على العرش استوى فان الظاهر من الاستواء هو الاستقرار والجلوس ثم ان بعضهم يقول ان استواءه حقيقي بالذات لكنه مخالف لاستوائنا وطائفة منهم تقول ان استواءه على العرش استواء حسي ومكاني كاستوائنا على ظهور الركائب كما قال تعالیٰ لتستووا على ظهوره او كاستوائنا على السفينة كما قال تعالیٰ فاذا استويت انت ومن معك على الفلك قال الامام ابو الحسن الاشعري في بيان اقوال المجسمة۔ قال هشام بن الحكم (من المجسمة) ان ربه في مكان دون مكان وان مكانه هو العرش وانه مماس للعرش وان العرش قد حواه وحده وقال بعض اصحابه ان البارئ قد ملأ العرش وانه مماس له وقال بعض من ينتحل الحديث ان العرش لم يمتلئ به وانه يقعد نبيه عليه الصلاة والسلام على العرش وقال بعضهم الاستواء القعود والتمكن كذا في مقالات الاسلاميين للامام ابي الحسن الاشعري ص ٢٦٠/١

وقال الاستاذ عبد القاهر البغدادي زعمت المشبهة ان استواءه على العرش بمعنى كونه مماسا لعرشه من فوقه وابدلت الكرامية لفظ المماسة بالملاقاة وزعم بعضهم انه لا يفضل منه على العرش شيئ وزعم آخرون انه اكبر من العرش الخ كذا في اصول الدين ص ١١٢

وقال ابو الفرج ابن الجوزي الحنبلي۔ جميع السلف على ايراد هذه الآية كما جاءت من غير تفسير ولا تاويل وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته وهذه زيادة لم ينقلوها انما فهموها من احساسهم وهو ان المستوي على الشيئ انما يستوي بذاته قال ابن حامد الاستواء مماسة وصفة لذاته والمراد به القعود قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الله تعالیٰ على عرشه ما ملأه وانه يقعد نبيه معه على العرش وعلى ما حكي تكون ذاته اصغر من العرش فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة وذهبت طائفة الى ان الله تعالیٰ على عرشه قد ملأه والاشبه انه مماس للعرش والكرسي موضع قدميه (قلت) المماسة انما تقع بين جسمين وما ابقى هذا في التجسيم بقية كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ملخصا من ص ١٨ الى ص ٢٢

(قلت) بل هو تشبيه محض وتجسيم صريح۔ تعالیٰ الله عن الاستقرار والتحيز والتمكن لان الاستقرار من صفات الاجسام ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالیٰ ولائق بالمخلوقات فانه من سمات الحدوث والحادثات ومن المعلوم ان الاستواء في قوله تعالیٰ لتستووا على ظهوره بمعنى الاستقرار على ظهور الانعام والسفن وذلك من صفات الآدميين فمن جعل الاستواء على العرش بمعنى الاستقرار والتمكن فقد ساوى بين الخالق وبين خلقه وقد اتفقت الامة على ان استواء الحق ليس كاستواء الخلق۔ ومعاذ الله ان يكون استواء الرحمن على العرش كاستواء نوح وقومه على الفلك فان هذا كله استواء مخلوق على مخلوق بارتفاع وتمكن في مكان واتصال وملامسة ولا نضرب له المثل بشيئ من ذلك وله المثل الاعلى ولو كان الاستواء بمعنى الاستقرار والتمكن لزم ان يكون العرش

مكانا ان ليا لله تعالى لان الله سبحانه ازلی فلابد ان یکون مکانه ازلیا فاهل الحق یقولون ان الله سبحانه استوی علی العرش استواء یلیق بجلاله لا کاستواء خلقه من التمکن والاستقرار المکانی و القعود والجلوس ومن زعم ان العرش مستوی الرب تبارك وتعالی ومستقره ومقعده لا نقل فضل وغوی . والجواب[1] عن تمسکهم بآیة الاستواء بانا نؤمن بانه تعالی استوی علی العرش مع الحکم بانه لیس کاستواء الاجسام علی الاجسام من التمکن والمماسة والمحاذاة لها لقیام البراهین القطعیة باستحالة ذلك فی حقه تعالی بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالی بمعنی یلیق به تعالی . والاستواء له فی اللغة معان سوی الاستقرار کالاستیلاء والاقبال والقصد وکالتمام والکمال ونحو ذلك واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لان اللفظ اذا کان مشترکا بین معان لا یکون حجة فینبغی ان یحمل الاستواء علی المعنی اللائق بشانه تعالی مع غیر قطع بانه المراد .

(فان قیل) قد روی عن الکلبی ومقاتل ان المراد بالاستواء الاستقرار وقیل انه مروی ایضا عن ابن عباس کما ذکره البیهقی فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۱۳ (قیل له) قد صرح البیهقی بان هذه الروایة منکرة وفی هذا القول رکاکة لا یلیق بابن عباس ان یقول ان الاستواء علی العرش بمعنی استواء الخلائق علی السریر وعلی تقدیر ثبوته وصحته لیس المراد به الاستقرار الحسی بذاته العلیة کما یقوله المجسمة تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا بل المراد به استقرار الامر والحکم کما فی قوله تعالی الی ربك یومئذ المستقر ای استقر الحکم والملك له تعالی او المراد بالاستقرار استکمال الامر وانتهاؤه الیه تعالی وحاشی ابن عباس ان یصدر منه مثل ما یقوله المجسمة من انه استقر حسی وجسمانی بذاته العلیة علی العرش . سبحانه وتعالی عما یقولون علوا کبیرا .

## والمسلك الثاني . مسلك الحشوية

وقالت الحشوية[2] . المراد بالاستواء الاستقرار علی العرش وهم یقولون الاستقرار علی العرش صفة لله تعالی لکن بلا کیفیة وهؤلاء ایضا یتمسکون بظواهر النصوص ویحملونها علی مقتضی الحس ویقولون نحن ناخذ بالظاهر ونجری الآیات الموهمة تشبیها والاخبار المقتضیة حدا وعضوا علی الظاهر ویقولون استواءه صفة ذاتیة لا یعقل معناها والید صفة ذاتیة لا یعقل معناها والقدم صفة ذاتیة لا یعقل معناها ومن هؤلاء ابن حامد وصاحبه القاضی ابو یعلی وابن الزاغونی کما ذکرهم ابن الجوزی فی کتابه دفع شبهة التشبیه وقریب من هؤلاء ابن تیمیة وصاحبه ابن القیم کما یظهر من کتابه کتاب العرش و شرح حدیث النزول له . رد علیه التقی السبکی فی کتابه السیف الصقیل فراجعه . والله اعلم بحقیقة الحال

---

[1] انظر ص۱۰۶ ج۲ . من الاتحاف شرح الاحیاء [2] الحشویة طائفة من المحدثین بالغوا فی اجراء الآیات والاحادیث التی یتوهم منها التشبیه علی ظاهرها ثم توغلوا فی التجسیم الغلیظ حتی اثبتوا لله تعالی جسما والاعضاء کذا فی حاشیة کتاب الارشاد للامام الحرمین ص۳۹

نقول هؤلاء كله تدليس وتمويه متضمن للتكييف والتشبيه قال العلامة الزبيدي وسر الامر ان هؤلاء يمتنعون عن التاويل معتقدون حقيقة التشبيه غير انهم يدلسون ويقولون له يد لا كالا يدي وقدم لا كالاقدام واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا فليقل المحقق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم نجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض - ان اجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ فان اخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو الكفر وان لم يمكنك الاخذ بها فاين الاخذ بالظاهر الست قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب عما يوهم الظاهر فكيف يكون اخذا بالظاهر وان قال الخصم هذه الظواهر لا معنى لها اصلا فهو حكم بانها ملغاة وما كان في ابلاغها الينا فائدة وهي هدر وهذا محال و في اللغة العرب ماشئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد فمن تجافى عن التاويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن احاط بطرق من العربية هان عليه مدارك الحقائق - كذا في الاتحاف شرح الاحياء للعلامة الزبيدي رح صـ١١١ ج ٢ -

فمن زعم ان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى محمول على الظاهر المتعارف فليت شعري ماذا يقول في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وفي قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فهل هو سبحانه بذاته فوق العرش وهو بذاته معنا اينما كنا وايضا قال تعالى في سورة الحديد هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير فقد جمع الله في هذه الآية بين الاستواء على العرش والمعية مع الناس اينما كانوا فدل ذلك على ان الاستواء على العرش ليس بمعنى الاستقرار المكاني فانه ينافي المعية مع الخلق -

## والمسلك الثالث - مسلك المعتزلة

قالت المعتزلة الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة او بمعنى استواء التدبير وسياتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى وبالغ ابن القيم في الرد على هذا التاويل وليس هو عندي من الدين القيم فقد استحسنه كثير من المتكلمين فلا بأس بتفسير الاستواء بالاستيلاء بمعنى القهر والغلبة -

وهذا التاويل وان كان للمعتزلة ولكنه تاويل حسن وعليه جرى الامام الغزالي في الاحياء وقال العلامة الزبيدي كون المراد بالاستواء الاستيلاء امر جائز الارادة عند الماتريدية اي يجوز ان يكون مراد الآية ولا يتعين كونه مرادا - كذا في الاتحاف صـ١٠٦ ج ٢ -

## المسلك الرابع - مسلك اهل السنة والجماعة

اتفق اهل السنة والجماعة كلهم من السلف والخلف على ان الباري سبحانه وتعالى قائم بنفسه متعال عن الافتقار الى محل يحله او مكان يقله لا يشبه شيئا من الحوادث ولا يشبهه شئ منها بل هو الحي القيوم الذي ليس كمثله شئ ولكنهم اختلفوا في الصفات المتشابهات كالوجه واليد والعين والاستواء

على العرش والمجيئ والنزول ونحو ذلك مما صح فى الكتاب والسنة هل يُفَوَّض علم معناه المراد الى الله تعالى مع التنزيه له سبحانه عما يوهم ظاهر اللفظ من الجسمية والجهة والمشابهة والمماثلة او يؤول المتشابه بمعنى يليق بعلو شانه سبحانه فالاول مذهب السلف وهو مذهب التفويض والتنزيه ۔ والثانى مذهب الخلف وهو مذهب التاويل والتنزيه فمختار السلف عدم التاويل وتفويض الامر الى الله تعالى والاعتقاد بحقيقة مراد الله تعالى من غير ان يعرف مراده مع اعتقاد التنزيه عن التمثيل والتشبيه ومنهم الامام الاعظم ابو حنيفة النعمان واصحابه وامام دار الهجرة مالك بن انس والامام الشافعى والامام احمد بن حنبل وامثالهم ومختار الخلف التعرض الى تفسير المتشابهات وتاويلها بمعان لائقة بجنابه سبحانه وتعالى غير جازمين بانه مراده سبحانه وتعالى والسلف والخلف كلهم متفقون على التنزيه عن ظاهر اللفظ على حد ما تتعقله الناس لكون حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق فلا يجوز حمل صفات الحق تعالى على ما يتعقل من صفات الخلق ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ۔ قال القاضى النجم ابن القاضى محلون فى شرح الشيبانية يروى كل من هذين القولين (اى التفويض والتاويل) عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى انظر منه صـ١٠ ۔

وقال القاضى المذكور نقل بعض فقهائنا ان امام الحرمين كان يتاول اولا ثم رجع فى آخر امره الى التفويض ونقل اجماع السلف على منع التاويل كما بيّن ذلك فى الرسالة النظامية صـ٢٢ كذا فى بدايع المعانى صـ١٣ وكذا فى الاتحاف شرح الاحياء للزبيدى صـ١٠٩ ج ٢ ۔

## بيان مذهب السلف وذكر اقوالهم

الآثار عن السلف فى التفويض والتسليم كثيرة ۔ نذكر بعضا منها فقد قال الامام ابو حنيفة رضى الله عنه فى كتاب الوصية صـ١٠ ۔ ونقر بان الله تعالى على العرش استوى من غير ان يكون له حاجة واستقرار عليه وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج فلو كان محتاجا لما قدر على ايجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين ولو كان محتاجا الى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش اين كان الله ۔ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى كلامه فاثبت الامام ابو حنيفة بلا تاويل وانكر الاستقرار على مكان فان الله سبحانه تعالى هو خلق الامكنة والازمنة والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شيئ فالآن على ما كان وقد روى ان مالكا سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة واخرج البيهقى بسند جيد عن عبد الله بن وهب وغيره قال كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا ابا عبد الله الرحمن على العرش استوى فكيف استوى فاطرق مالك رأسه حتى علاه الرحضاء ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع ولا اراك الا صاحب بدعة اخرجوه وهكذا روى عن ربيعة ابن ابى عبد الرحمن استاذ مالك انه سئل كيف استوى على العرش فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول وعلى الله الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم وهكذا نقل عن ام المؤمنين ام سلمة رضى الله تعالى عنها ففى كتاب السنة لابى القاسم اللالكائى عن ام سلمة رضى الله تعالى عنها انها قالت الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والاقرار به ايمان والجحود به كفر ۔ وقال العلامة القارى بعد نقل قول مالك المذكور واختاره امامنا الاعظم (ابو حنيفة) وكذا كل ما ورد من الآيات والاحاديث المتشابهات من ذكر الوجه واليد والعين ونحوها من الصفات كذا فى ضوء المعالى لبدء الامالى صـ١٣ وكذا فى نثر اللآلى على نظم الامالى صـ٥٨ وهكذا روى

عن ابي يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهما من السادات الحنفية كما في شرح الطحاوية وغيرها۔

## بيان معنى قول مالك رح

قول الامام مالك رح الاستواء معلوم يعني مورده عند اهل اللغة معلوم فان للاستواء في كلام العرب خمسة عشر معنى ما بين حقيقة ومجاز فمنها ما يجوز على الله تعالى كالاستواء بمعنى الاستيلاء على الشئ او الاقبال على الشئ او القصد الى الشئ كما قال تعالى ثم استوى الى السماء اي قصد خلقها او الاستتمام كقوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اي استتم شبابه وقوله تعالى كزرع اخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى اي استتم ذلك الزرع وقوى ومنها ما لا يجوز على الله تعالى بحال وهو ما اذا كان الاستواء بمعنى القعود والجلوس والتمكن والاستقرار والاتصال والمماسة والمحاذاة كقوله تعالى فاذا استويت انت ومن معك على الفلك اي استقررت وقوله تعالى لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه اي تستقروا ومنها ما نقل عن ثعلب الاتصال والامتلاء والتماثل يقال استوى الوجه اي اتصل واستوى القمر امتلأ واستوى فلان وفلان اي تماثلا۔ فان شيئا من هذه المعاني لا يجوز على الله سبحانه لان هذا كله من لوازم الجسمية والظرفية والمكانية اذ من المعلوم بالضرورة ان من هو في مكان او مستقرا على شئ او متصلا ومماسا للشئ فهو مقهور ومحاط به ويكون مقدرا ومحدودا وهو سبحانه وتعالى منزه عن التقدير والتحديد ومن ان يحويه شئ لان الاستقرار والمماسة لا تصح الا في الاجسام والجواهر التي لها حد وحد والله سبحانه غير محدود بحد ونهاية فكيف يجوز ان يقال انه سبحانه مستقر او جالس على العرش او مماس له ولا نضرب له الامثال في المخلوقات فمعنى قول مالك ان الاستواء معلوم يعني موارد استعماله في اللغة معلومة او ان وصفه تعالى بانه على العرش استوى معلوم بطريق القطع ثابت بالكتاب والسنة لا يجوز الشك فيه وقوله والكيف مجهول معناه ان الكيفية اي الصفة التي ارادها الله تعالى مما يجوز عليه من معاني الاستواء فهي مجهولة لا نعلم المراد في الآية من معاني الاستواء ومحامله التي تصح في حق الله تعالى فمن يقدر ان يعينها ويبين ان مراد الله عز وجل من جملة معاني الاستواء هو هذا المعنى۔ فمعنى جهل الكيف هو ان كيفية فهم الآية بحملها على معنى معين مجهولة لنا بالنسبة الى فهمنا هذا هو المراد من الكلام وليس المراد منه ما يظنه جهلة المجسمة والمشبهة من ان الاستواء معلومة حقيقته وكيفيته مجهولة فهذا هو عين الكيف الذي قال مالك انه مرفوع عن الله تعالى لا يوصف به فكيفية الاستواء مختلفة في الحوادث في حال استوائهم على ما هم مستوون عليه مجهولة لمن لم يكن حاضرا للواحد منهم بعضهم متربع وبعضهم مضطجع وبعضهم متقنع الى غير ذلك فلو كان المراد بجهل الكيف ما وصف مع الاستواء الحقيقي لم يكن الله ممتازا عن البشر في جهل كيفية الاستواء بشئ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا۔

وقوله والايمان به واجب اي على الوجه اللائق بعظمته وكبريائه وقدسه ونزاهته مع نفي التشبيه لان ما اخبر الله به حق وصدق والايمان به واجب وجحوده كفر وقوله والسؤال عنه بدعة لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين به وبمعناه اللائق بشانه بحسب اللغة فلم يحتاجوا الى السؤال عنه والسؤال عن تعيين ما لم يرد فيه نص من الشارع بتعيينه والخوض والتفكر في شؤون الخالق جل مجده بدعة وصاحب البدعة رجل سوء تجب مجانبته واخراجه من مجالس العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة باظهار بدعته كما فعل عمر رض بصبيغ ولان

الاشتغال بمثله والسؤال عنه طريقة الزائغين فمن خاض في السؤال عن كيفية الاستواء فقد اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وترك محكمات التنزيه والتقديس سبحان ربك رب العزة عما يصفون

وخلاصة كلام مالك ان الاستواء معناه من حيث اللغة معلوم يأتي على وجوه عديدة منها ما يستحيل على الله عز وجل فهو منزه عنه ومنها ما يجوز على الله تعالى كالاستيلاء والاقبال والقصد ونحو ذلك هو غير متعين فلا ينبغي الخوض والتفكر فيما ابهمه الله تعالى فان الخوض والتفكر في شأن الخلق والتصدي لما لم يتصد له الصحابة بدعة وانما يجب عليك الايمان بالاستواء اللائق بشانه تعالى مع نفي التشبيه والتمثيل ـ والمستحيل على الرب الجليل فلا يلزمك سواه واياك واياه ـ

وقول مالك رحمه الله للسائل اني لاحسبك ضالا ثم امر به فاخرج وفي رواية فاني اخاف ان يكون شيطانا ـ نص قاطع على ان الاستواء في الآية ليس على ظاهره المتعارف عند الناس بمعنى القعود والجلوس كما يكون في المخلوق ومن اعتقد ان الاستواء بمعنى الجلوس والقعود فقد ضل وانما المراد به معنى يناسب التنزيه

ولا يوهم التشبيه ولا يقتضيه

**وسئل الامام الشافعي** قدس الله روحه عن الاستواء فقال آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الادراك وامسكت عن الخوض فيه كل الامساك ـ

**وسئل الامام احمد** رحمة الله عليه ايضا فقال الاستواء كما اخبر لا كما يخطر للبشر ـ وايضا روى عنه انه قال الاستواء هو كما اراد وروى الخلال عنه في السنة استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف وعلى ما قال جرى كبار اصحابه كابراهيم الحربي وابي داؤد والاثرم وابي الحسين المنادي وابي الحسن التميمي وابي محمد رزق الله وغيرهم من اساطين الائمة في مذهب الامام احمد رحمه الله فمن قال عنه انه قال في الاستواء انه من صفات الذات او صفات الفعل او انه قال ان ظاهره مراد فقد افترى عليه وحسيبه الله تعالى فيما نسب اليه مما فيه الحاقه عز وجل بخلقه الذي هو كفر صراح لمخالفته كلامه فمن قال استوى الحق بذاته على العرش فقد اجراه مجرى الحسيات وذلك عين التشبيه ويجب تنزيه الحق سبحانه عما لا يليق بشانه من تشبيه وتجسيم ويجب امرار الاحاديث كما جاءت اي من غير قياس بشيء ومن غير تشبيه بحادث ومن غير زيادة ولا نقص فمن اخذ بالظواهر وقع في الغلط من سوء فهمه ـ فسموا الاخبار اخبار صفات وانما هي اضافات وليس كل مضاف صفة له فانه سبحانه وتعالى قال ونفخت فيه من روحي ـ وليس لله صفة تسمى روحا فقد ابتدع من سمى المضاف صفة ونادى على نفسه بالجهل وسوء الفهم فهؤلاء يجرون الاحاديث على مقتضى العرف والحس ويقولون ينزل بذاته وينتقل ويتحرك ويجلس على العرش بذاته ثم يقولون لا كما يعقل ـ يغالطون بذلك من يسمع من عامي وسيء الفهم وذلك عين التناقض ومكابرة في الحس والعقل لانه كلام متهافت يدفع آخره اوله وفي كلامهم ننزهه غير انا لا ننفي عنه حقيقة النزول ـ ملخص ومختصر من كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك الى السيد الجليل الامام احمد رحمه الله من تصنيف الشيخ تقي الدين الحصني الدمشقي المتوفى

سنه ۸۲۹ھ

رحمة الله عليه

# الكلام النوراني للامام ابي بكر الباقلاني

قال امام المتكلمين سيف الاسلام القاضي ابوبكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ھ يجب ان يعلم ان كل مايدل على الحدوث او على سمة النقص فالرب تعالى يتقدس عنه فمن ذلك انه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ولا القيام ولا القعود لقوله تعالى ليس كمثله شئ وقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد - ولان هذه الصفات تدل على الحدوث والله تعالى يتقدس عن ذلك **(فان قيل)** اليس قد قال - الرحمن على العرش استوى - قلنا بلى قد قال ذلك ونحن نطلق ذلك وامثاله على ماجاء في الكتاب والسنة لكن ننفي عنه امارة الحدوث ونقول استواءه لا يشبه استواء الخلق ولا نقول ان العرش له قرار ولا مكان لان الله تعالى كان ولا مكان فلما خلق المكان لم يتغير عما كان - وقال ابوعثمان المغربي يوما لخادمه محمد المحبوب لو قال لك قائل اين معبودك ماذا كنت تقول له فقال اقول حيث لم يزل ولا يزول قال فان قال فاين كان في الازل - ماذا تقول فقال اقول حيث هو الآن يعني انه كما كان ولا مكان - وقال ابوعثمان كنت اعتقد شيئا من حديث الجهة فلما قدمت بغداد زال ذلك عن قلبي فكتبت الى اصحابنا اني قد اسلمت جديدا وقد سئل الشبلي عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الرحمن لم يزل ولا يزول والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى وقال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام من زعم ان الله تعالى في شئ او من شئ او على شئ فقد اشرك لانه لو كان على شئ لكان محمولا ولو كان في شئ لكان محصورا ولو كان من شئ لكان محدثا والله يتعالى عن جميع ذلك - وقال بعض اهل التحقيق الذي الزم الكل الحدث لان القدم له فهو سبحانه لا يظله فوق ولا يقله تحت ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند ولا يأخذه خلف ولا يحده امام ولا يظهره قبل ولا يفنيه بعد ولا يجمعه كل ولا يوجده كان ولا يفقده ليس بأينهم يقدمه كما باينوه بحدوثهم - ان قلت متى فقد سبق الوقت كونه وان قلت اين فقد تقدم المكان وجوده فوجوده اثباته ومعرفته توحيده تمييزه من خلقه ما تصور في الاوهام فهو بخلاف ذلك حقا كيف يحل به ما منه بدأه او يتصف بما هو انشاءه لا تمقله العيون ولا تقابله الظنون قربه كرامته وبعده اهانته علوه من غير ترق ومجيئه من غير تنقل هو الاول والآخر والظاهر والباطن والقريب والبعيد الذي ليس كمثله شئ وهو السميع البصير - انتهى كلامه في الانصاف ص ٤١ وص ٤٢ وص ٣٢

وقال الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفي تلميذ الشيخ الكمال ابن الهمام المتوفى سنة ٨٧٩ھ في شرحه على المسايرة قال سلفنا في جملة المتشابه نؤمن به ونفوض تاويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط لا يذكر الا ما في القرآن والحديث اي لا نزيد على التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه الاسم ولا نبدله بلفظ آخر حكاه التكساري وغيره وهذا معنى ما قال ابن الجوزي في زاد المسير - اجمع السلف على ان لا يزيدوا على تلاوة الآية نقولهم لا يشتق منه الاسم يعنون والله اعلم ان لا يقولوا مستو على العرش ولا يبدلوا لفظة على بلفظة فوق ونحو ذلك - كذا في شرح المسايرة ص ٣٢ للشيخ قاسم بن قطلوبغا من اصحاب الشيخ ابن الهمام شارح الهداية - والى هذا المعنى يشير ما قال الامام الغزالي ردا على الزمخشري حين سأله عن معنى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فاجابه كما هو طريقة السلف بتفويض الامر مع التاويل الاجمالي ان الاستواء

معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة كما اجاب بذلك مالك حين سئل وطريق الخلف تفسير استوى باستولى بالقهر والغلبة كما قال الشاعر ؎

قد استوى بشر على العراق ٭ من غير سيف ودم مهراق

فان المعنى الحقيقي غير ممكن والتاويل لابد منه خلفا وسلفا غير انه عند الخلف تفصيلي وعند السلف اجمالي ولذلك لما كان طلب الزمخشري من الغزالي التفصيل رد عليه بالتشنيع بقوله ـ

قل لمن يفهم عني ما اقول ٭ قصر القول فذا شرح يطول

ثم سر غامض من دونه ٭ ضربت والله اعناق الفحول

انت لا تفهم اياك ولم ٭ تدر من انت ولا كيف الوصول

لا ولا تدري صفات ركبت ٭ فيك حارت في خفاياها العقول

اين منك الروح في جوهرها ٭ هل تراها وترى كيف تجول

اين منك القلب في قالبه ٭ وهو بيت الرب حقا اذ يقول

اين منك العقل والفهم اذا ٭ غلب النوم فقل لي يا جهول

اين نور الشمس لما ان دجا ٭ غيهب الليل ومالك للافول

هذه الاشياء لا تعرفها ٭ لا ولا تدري متى عنك تزول

انت اكل الخبز لا تعرفه ٭ كيف يجري فيك ام كيف تبول

فاذا كانت طوايال التي ٭ بين جنبيك بها انت جهول

كيف تدري من على العرش استوى ٭ لا تقل كيف استوى كيف النزول

ان تقل كيف نقل ثبت له ٭ او تقل اين نقل رمت الحلول

فهو لا كيف ولا اين له ٭ وهو رب الكيف والكيف يجول

وهو فوق الفوق لا فوق له ٭ وهو في كل النواحي لا يزول

جل ذاتا وصفات وسما ٭ وتعالى قدره عما اقول

(حاشية: ن: فعرفت، ن: لا تعرف، ن: انت لا تدري، ن: منك)

وبعضهم ينسب هذه الابيات للامام المقدسي كذا في مشارق الانوار للشيخ حسن العدوي ص ٣٧

والحاصل ان الاستواء الثابت لله عز وجل هو استواء يليق بجلاله على مراد الله ومراد رسوله من غير خوض كما هو مسلك العلماء الراسخين واما حمله على الجلوس والقعود والاستقرار والتمكن فهو طريق الزائغين المتبعين للمتشابهات المعرضين عن محكمات التسبيحات والتقديسات ـ

## شبهة وجوابها

فان زعم زاعم ان نفي الاينيات والكيفيات يستلزم نفيه تعالى ـ

## فالجواب

ان هذا جهل عظيم اذ لا يلزم من نفي الاينيات الا نفي من كان اينيا ولا من نفي الكيفيات الا نفي

من كان كيفياً وقد علم ان الله سبحانه منزّه عن الكيف والاين فلا يلزم من نفيهما عنه نفيه وقول القائل ان في هذا رفع النقيضين ساقط لان الشيئين انما يكون بينهما تناقض حيث يكون نفي كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر عقلا والعكس وذلك انما يكون اذا كان المحل قابلا لهما وهما يتواردان عليه وما اذا كان المحل لا يمكن اتصافه بهما على البدل ولا باحدهما فلا تناقض بينهما اصلا ويصح رفعهما وذلك كما قالوا في الشيئين اللذين بينهما تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر فانه يصح رفعهما عن المحل الذي لا يقبل الاتصاف باحدهما فان الحائط يقال فيه لا اعمى ولا بصير لعدم قبوله له ومسألتنا من هذا القبيل فان المولى تبارك وتعالى لا يمكن اتصافه باحد الامرين كما ثبت بالادلة وحينئذ فلا تناقض لعدم قبوله لهما على البدلية ومثل هذا ما يقال المولى تبارك وتعالى لا فوق له ولا تحت لقيام الدليل على استحالة كل منهما۔

## فلم يبق الا سؤال

وهو ما جواب المشبهين الذين حملوا الاستواء والصعود والرفع على ظاهرها عن آيات المناجاة والتكليم لموسى عليه السلام من قوله تعالى وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا وقوله تعالى فلما اتاها نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى اني انا الله رب العالمين۔ الى غير ذلك من آيات التكليم الواقع في الارض فهي هذه الآيات من النص في تعيين المحل ما ليس في آيات الاستواء۔ ايجعلون الله تبارك وتعالى مستقرا بجانب الطور الايمن حيث انه ناجى موسى عليه السلام عنده منتقلا عن عرشه كما تنتقل الاجسام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا۔ او يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلاله وكماله او يفوضون علمها الى الله تعالى منزهين له عن ظاهرها فاذا جعلوه تعالى وقت كلامه لموسى عليه السلام كان بجانب الطور ولم يبقوا شيئا من صفات الاجرام لا من الانتقال والنزول ولا من المكان والزمان والجهة۔ وان اوّلوا اوفوّضوا قيل لهم ما بالك تجر وبائي لا تجر المثل السائر۔ فلم لا يؤولون الاستواء او يفوضون فيه فما يلزم من حمل آيات التكليم على ظاهرها من المستحيل عليه تعالى لازم على حمل الاستواء على ظاهره مثلا بمثل ويدا بيد كما مر تقريره فاللازم لهم الرجوع الى مذهب اهل السنة في الجميع او الاصرار على مذهب اهل الزيغ في الجميع والله الهادي الى سواء الصراط۔ كذا في استحالة المعية بالذات ص ۳۷۲ الى ص ۳۷۴ للشيخ الخضر الشنقيطي رح۔

## بيان مذهب الخلف وذكر تاويلاتهم

هذا الذي ذكرناه كان مذهب السلف في التفويض والتسليم واما الخلف فقد ذهبوا الى التاويل في امثال هذه النصوص صيانة لعقائد عوام المسلمين عن شبهات التشبيه والتجسيم ومحافظة على عقيدة التنزيه الثابتة بالكتاب والسنة واجماع الامة والبراهين العقلية فقبل ان نذكر تاويلات الخلف نرى ان نذكر السبب الداعي المتكلمين الى التاويل۔

# بیان السبب الداعی الی التاویل

قال الامام الغزالی قدس الله سرہ اضطر اهل الحق الی التاویل فی قوله تعالى الرحمٰن على العرش استوی ونحوہ کما اضطر اهل الباطل الی تاویل قوله تعالى وهو معکم اینما کنتم اذ حمل ذلک بالاتفاق على الاحاطة والعلم قال ابونصر القشیری فی التذکرة الشرقیة فان قیل الیس الله یقول الرحمٰن على العرش استوی فیجب الاخذ بظاهرہ. قلنا الله یقول ایضا وهو معکم اینما کنتم ویقول الله تعالى الا انه بکل شیئ محیط فینبغی ایضا ان تأخذ بظاهر هذہ الآیات حتى یکون على العرش وعندنا ومعنا ومحیطا بالعالم محدقا به بالذات فی حالة واحدة والواحد یستحیل ان یکون بذاته فی حالة واحدة بکل مکان. قالوا. قوله تعالى وهو معکم یعنی بالعلم وبکل شیئ محیط احاطة العلم وقوله تعالى على العرش استوی قهر وحفظ وابقى انتهى کلامه وکذا احمل قوله تعالى یاحسرتا على مافرطت فی جنب الله على التفریط فی حق الله ومایجب له لا على الجارحة عندنا احد وکذا احمل قوله صلى الله علیه وسلم قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن. رواہ مسلم على القدرة والقهر وکذا احمل قوله صلى الله علیه وسلم الحجر الاسود یمین الله فی ارضه اخرجه ابوعبید القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه بمعناہ. على التشریف والتکریم فمن قبّل الحجر الاسود واستلمه فکانما قبّل ید الرحمٰن فاضافة الیمین الیه تعالى اضافة تشریف وتکریم لانه لو نزلت على ظاهرہ یلزم منه المحال فکذلک الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمکن لزم منه کون المتمکن جسما مماسا للعرش امامثله او اکبر منه او اصغر وذلک محال وما یؤدی الی المحال فهو محال وتحقیقه (ای تحقیق المحال الذی یلزم من تفسیر الاستواء بالاستقرار والتمکن) انه تعالى لو استقر على مکان اوحاذی مکانا لم یخل من ان یکون مثل المکان او اکبر منه او اصغر منه فان کان مثل المکان فهو اذا متشکل باشکال المکان حتى اذا کان المکان مربعا کان هو مربعا او کان مثلثا کان هو مثلثا وذلک محال وان کان اکبر من المکان فبعضه على المکان فیشعر ذلک بانه متجزئ وله کل ینطوی على بعض وکان بحیث ینتسب الیه المکان بانه ربعه او خمسه وان کان اصغر من ذلک المکان بقدر لم یتمیز عن ذلک المکان الا بتحدید وتتطرق الیه المساحة والتقدیر وکل مایؤدی الی جواز التقدیر على الباری تعالى فتجوزہ فی حقه کفر من معتقدہ وکل من جاز علیه الکون بذاته على محل لم یتمیز عن ذلک المحل الا بکون. وقبیح وصف الباری بالکون ومتى جاز علیه موازاة مکان او مماسته جاز علیه مباینته ومن جاز علیه المباینة والمماسة لم یکن الا حادثا وهل علمنا حدوث العالم الا بجواز المماسة والمباینة على اجزائه وقصاری الجهلة قولهم کیف یتصور موجود لا فی محل. وهذہ الکلمة تصدر عن بلاغ وغوائل لا یدرک غورها وقعرها الا کل غوّاص على بحار الحقائق وهیهات طلب الکیفیة حیث یستحیل محال. والذی یدحض شبهتهم ان یقال لهم قبل ان یخلق العالم والمکان هل کان موجودا ام لا فمن ضرورة العقل ان یقول بلی فیلزمه لو صح قوله لا یعلم موجود الا فی مکان احد امرین اما ان یقول المکان والعرش والعالم قدیم واما ان یقول الرب تعالى محدث وهذا مآل الجهلة والحشویة لیس القدیم بالمحدث والمحدث بالقدیم نعوذ بالله من الحیرة فی الدین کذا فی الاتحاف شرح الاحیاء للعلامة الزبیدی ص ۱۰۸/۲ج وص ۱۰۹/۲ج. وقد زیف الامام الرازی قدس الله سرہ فی تفسیرہ قول من حمل الاستواء

على الاستقرار والجلوس ببراهين عقلية ونقلية يزيد مجموعها على عشرين نذكر بعضا منها في هذا المقام للخصا ومختصرا فمنها ان استقراره على العرش يستلزم تناهيه من الجانب الذي يلي العرش فان العرش جسم متناه ومنها انه لو كان الباري تعالى في حيز لكان اما اعظم من العرش او مساويا له او اصغر منه والثالث باطل بالاجماع والاولان يستلزمان الانقسام لان المساوي للمنقسم منقسم وكذا الزائد عليه لان القدر الذي فضل به عليه مغاير لما ساواه ومنها انه لو كان في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بالحس والاشارة ثم ان كان قابلا للقسمة لزم التجزي والا لكان نقطة او جوهرا فردا ومنها انه لو كان في حيز فان امكنه التحرك منه بعد سكونه فيه لزم كونه محلا للحركة والسكون وان لم يمكنه التحرك منه كان كالزمن المقعد العاجز ومنها انه لو كان الله العالم فوق العرش مستقرا عليه كان مماسا للعرش متصلا به فيلزم تجسيمه وتركيبه وانقسامه قال الامام بعد ايراد هذه الحجج فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية انه لا يمكن حمل قوله ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان (الاول) نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تاويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله تعالى وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه والقول الثاني ان نخوض في تاويله على التفصيل. ثم ذكر الامام تاويلات العلماء فليراجع الى التفسير الكبير ص۳۲۴ ج۴۔

## والحاصل

انه لو فسر الاستواء على العرش بالاستقرار والجلوس لزم ان يكون الباري في حيز ومكان وجهة وكل ما كان في مكان وحيز وجهة يلزم منه ان يكون جسما مماسا لحيزه مقدرا بمقدار محدودا بحده ويلزم منه الحركة والسكون والتغير والتحول وكل ذلك دليل الحدوث والله سبحانه منزه عن ذلك كله باتفاق السلف والخلف ولذا قال امام الحرمين في الارشاد ص۱۶۱ ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقوننا على تاويلها حتى اذا سلكوا مسلك التاويل عرضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع فمما يعارضون به قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فان راموا اجراء ذلك على الظاهر حلوا عقد اصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه والتزموا فضائح لا يبوء بها عاقل وان حملوا قوله وهو معكم اينما كنتم وقوله وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم على الاحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التاويل وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف. انتهى كلامه۔

## ذكر تاويلات الخلف رحمة الله عليهم

فاذا تمهد هذا فلنذكر تلك تاويلات الخلف لنعرف تنزيههم وتقديسهم لربهم الاعلى۔

## فالتاويل الاول

ما رواه البخاري كما مر عن مجاهد انه قال استوى علا على العرش وهو تاويل صحيح مطابق لقول

اهل السنة لان الله سبحانه وصف نفسه بالعلو کما قال تعالے وھو العلے الکبیر۔

## والتاویل الثانی

ماحکاه البخاری کما مر عن ابی العالیة ونقله محی السنة البغوی فی تفسیره عن ابن عباس واکثر المفسرین ان معناه ارتفع وقال ابو عبیدا والفراء وغیرهما بنحوه وقد سبق الکلام علے هذین التاویلین (قلت) العلو والارتفاع متقارب ان لیس بینهما فرق کبیر والمعنی علے ما قاله الامام القرطبی فی تفسیره صـ۲۲/۷ علو الله وارتفاعه عبارة عن علو مجده وصفاته وملکوته ای لیس فوقه فیما یجب من معانی الجلال احد ولا معه من یکون العلو مشترکا بینه وبینه ولکنه العلی بالا طلاق سبحانه ۔اھ

## والتاویل الثالث

ما قال الامام ابو الحسن الاشعری ان استواءه علے العرش فعل احدثه فی العرش سماه استواء کما احدث فی بنیان قوم فعلا سماه اتیانا ولم یکن ذلک نزولا ولا حرکة کذا فی کتاب اصول الدین صـ۱۱۳ للاستاذ عبد القاهر البغدادی وهکذا نقل الامام البیهقی عن الامام ابی الحسن الاشعری انه قال ان الله تعالے فعل فے العرش فعلا سماه استواء علے العرش کما فعل فی غیره فعلا سماه رزقا ونعمة وغیرهما من افعاله سبحانه لان ثم للتراخی وهو انما یکون فی الافعال وافعال الله توجد بلا مباشرة منه ایاها ولا حرکة کذا فی کتاب الاسماء والصفات صـ۴۱۰۔

ولذا جاء الاستواء فے القرآن بصیغة الفعل الماضی لیدل علے ان الاستواء فعل ولم یرد المستوی فے عداد اسماء الله الحسنی حتے یصح اطلاقه علے الذات العلیة علے ان یکون صفة او علما وقد اجمعت الامة علے ان الله تعالے لا تحدث له صفة فلا مجال لعَدّ ذلک صفة الا تری ان الاستواء قد جاء ذکره فی سبع آیات من القرآن ولم یذکر الا بصیغة الفعل المقرونة باداة التراخی (ای کلمة ثم) وذلک نص علی ان الاستواء فعل من افعال الله سبحانه لا صفة ذات له تعالے وجلّ الا له ان تحدث له صفة بعد ان لم تکن و ومن قال انه مستو فقد نطق بما لم یرد اطلاقه فی الکتاب والسنة المشهورة بل یجب الاقتصار علے الوارد فعلا کان او صفة ومفردا فلا یقال له عینان وله اذن ولا هو مستو فابدال الفعل صفة والجموع مثنی وابدال اللفظ بما یظن مرادا فاله مما یجب ان یتهیبه کل من یهاب مقام ربه۔ ولذا قال ابن حزم ان الامة قد اجمعت علے انه لا یدعو احد فیقول یا مستوی ارحمنی ولا یسمی ابنه عبد المستوی اھ کذا فی الملل والنحل له صـ۱۲۴/۲ الا تری ان الله عزوجل قد اخبر عن افعاله فی کتابه بقوله الله یستهزئ بهم یخادعون الله وهو خادعهم۔ ومکروا ومکر الله۔ نسوا الله فنسیهم سخر الله منهم ونحو ذلک فهوه کلها افعال الهیة وتصرفات ربانیة لایجترئ احد ان یظنها صفات ویسمی عبدالماکر وعبد الساخر وعبد الناسی او یدعو الله بهذه الالفاظ فانه استهزاء بالرب سبحانه وتعالے فهکذا ینبغی ان تفهم الاستواء فانه فعل الٰهی فعله فی العرش لا یعلمه

الا هو ولیس

هو بصفة۔

# والتاويل الرابع

ماذهب اليه القفال المروزی رحمة الله عليه۔ فقال العرش فی كلامهم هو السرير الذی يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه ای انتقض ملكه وفسد واذا استقام له ملكه واطرد امره وحكمه قالوا استوی علی عرشه واستقر علی سرير مملكته فهو كناية عن استقامة الملك ونفاذ التدبير اخرجه علی الوجه الذی الفه الناس من ملوكهم واستقر فی قلوبهم فان الامور والتدابير تضاف الی سرير الملك فاخبر الحق سبحانه وتعالی انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر بعده انه استوی علی عرش الملك والجلال ويدل علی صحة ذلك قوله سبحانه فی سورة يونس ان ربكم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم استوی علی العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر جری مجری التفسير لقوله استوی علی العرش ونظيره قولهم للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذی يكثر الضيافة كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا وليس المراد فی شئ من هذه الالفاظ اجراءها علی ظواهرها انما المراد منها تعريف المقصود علی سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء علی العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة كذا فی التفسير الكبير للامام الرازی ص۳۲۵ ج۴ وهذا معنی ما قاله الاستاذ عبد القاهر البغدادی فی كتابه اصول الدين۔ والصحيح عندنا تاويل العرش فی هذه الاية علی معنی الملك كانه اراد ان الملك ما استوی لاحد غيره وهذا التاويل ماخوذ من كلام العرب ثل عرش فلان اذا ذهب ملكه۔ الخ ص۱۱۳

# والتاويل الخامس

ماذكره ابوطاهر القزوينی وهو من احسن التاويلات فانه قال اعلم ان الله تعالی قد خلقنا من الارض فی الارض وخلق فوقنا الهواء وخلق من فوق الهواء السموات طبقا فوق طبق وخلق فوق السموات الكرسی وخلق فوق الكرسی العرش العظيم الذی هو اعظم المخلوقات ولم يبلغنا فی الكتاب والسنة ان الله تعالی خلق فوق العرش واما ما جاء من ذكر السرادقات والشرفات والانوار فهو من جملة العرش وتوابعه فقوله جل جلاله الرحمن علی العرش استوی ای استتم خلقه علی العرش فلم يخلق خارج العرش شيئا وجميع ما خلق ويخلق دنيا واخری لا يخرج عن دائرة العرش لانه حاو لجميع المخلوقات ومع ذلك فلا يزن فی مقدار ذرة فانی يكون مستقرا؟ واولی ما يفسر القرآن بالقرآن قال تعالی ولما بلغ اشده واستوی ای استتم شبابه وقال تعالی كزرع اخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوی علی سوقه ای استتم ذلك الزرع وقوی واذا احتملت الآية او الحديث وجها صحيحا سالما من الاشكال وجب المصير اليه وايضاح ذلك ان الله تعالی ما ذكر الاستواء علی العرش فی جميع القرآن الا بعد ذكر خلق السموات والارض وذلك فی ستة مواضع (الاول) فی سورة الاعراف ان ربكم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم استوی علی العرش (الثانی) فی سورة يونس ان ربكم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم استوی علی العرش يدبر الامر (الثالث) فی سورة طه تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلی الرحمن علی العرش استوی (الرابع) فی سورة الفرقان الذی خلق السموات والارض وما بينهما فی ستة ايام ثم استوی علی العرش الرحمن (الخامس) فی سورة السجدة الله الذی خلق السموات والارض وما بينهما فی ستة ايام ثم استوی

على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع (السادس) في سورة الحديد لله والذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض (والمعنى) في هذه الآيات كلها ثم استوى الخلق على العرش اي استتم خلقه بالعرش فما خلق بعد العرش شيئا كما يقال استقر الملك على الامر الفلاني واستتم الامر على رأي القاضي اي ثبت وهو ما روي عن ابن عباس انه قال استوى استقر فهو بمعنى استتم واستكمل واصل الاستواء في العربية المساواة قال تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد جعل الله لكل شيء نهاية وكمالا فاذا ابلغ حد الكمال قيل استوى ومنه استواء الشمس والميزان ومثاله في الكلام بنى زيد بيته فاستوى على السقف اي استوى بناءه على السقف يعني استقر البناء على سقفه واستتم به وكذلك معنى الآيات الله خلق السموات والارض فاستقر الخلق على العرش واستتم به وما خلق فوقه شيئا وعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضمير امستترا راجعا الى المصدر الذي يفهم من لفظ خلق كما قال تعالى على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل المفهوم من قوله فكذلك المعنى استوى خلقه على العرش اي استتم وبالجملة فالعرش اعظم المخلوقات ونهايتها يقف الفكر هنالك دون مطار الفكر ينتهي بانتهاء الاجسام فالرحمن فوق العرش العظيم الذي هو نهاية المخلوقات من حيث المرتبة اذ رتبة الخالق فوق رتبة المخلوقات فهو تعالى فوق العرش فوقية تباين فوقية العرش على الكرسي لان فوقية العرش على الكرسي لا تكون الا بالجهة والمكان بخلاف فوقية الرب على العرش فانها بالرتبة والمكان دون المكانة والله تعالى اعلم كذا في اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر للعارف الشعراني رح ص ۹۲/ج۱ و ص ۹۳/ج۱ -

## والتاويل السادس[1]

ماقيل ان معنى استوى اقبل على خلق العرش بقدرته وعمد الى خلقه وصنعه كقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان اي قصد وعمد الى خلقها قاله جماعة من اهل المعاني ولا بأس بمثل هذا التاويل كما ذكره السيوطي عن بعض المحققين من الجهابذة والاساتذة واختاره حيث قال اذا كان التاويل قريبا من لسان العرب لم ننكره ولم نتوقف فيه بل نؤوله على ما يليق بجلاله تعالى ولو كان التاويل بعيدا من لسان العرب توقفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الذي اريد به مع التنزيه وما كان معناه من الالفاظ القريبة ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير توقف كما في قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله فنحمله على حق الله وما يجب له - اه كذا في خواتم الحكم ص ۳۵ -

## والتاويل السابع

ماقالت المعتزلة المراد بالاستواء الاستيلاء بالقهر والغلبة وهذا التاويل وان كان للمعتزلة لكنه حسن واوردناه في اثناء تاويلات اهل السنة حيث استحسنه كثير من علماء اهل السنة

---

[1] راجع الارشاد لامام الحرمين ص ۱۵۸ و ص ۱۶۰ وراجع اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادي ص ۱۱۳ -

والجماعة قال التقي السبكي الكبيرؒ في السيف الصقيل ص٨٦ ان لفظ استوى اعذب واخصر (من لفظ استولى) لان الاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون الا بحق مع مراعاة معنى الاستيلاء فيه وانظر قول الشاعر ؎

فقد استوى قيس على العراق ❊ مع غير سيف ودم مهراق

ولو اتى بالاستيلاء لم يكن له هذه الطلاوة والحسن والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تاديه هذا المعنى فالاستواء في اللغة له معنيان احدهما استيلاء بحق وكمال فيفيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا معنى واحدا فاذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو امر ممكن في حقه سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التاويل لم يرتكب محذورا ولا وصف الله سبحانه وتعالى بما لا يجوز عليه (كما زعم ابن القيم في نونيته) والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلوس والقعود ومعناه مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزه عنها ومن اطلق القعود وقال انه لم يرد صفات الاجسام قال شيئا لم تشهد به اللغة فيكون باطلا وهو كالمقر بالتجسيم المنكر له فيؤاخذ باقراره ولا يفيده انكاره - كذا في السيف الصقيل ص٨٦ وص٨٧ ملخصا - والحاصل ان كون المراد من الاستواء المذكور الاستيلاء بطريق القهر والغلبة امر جائز الارادة عند الماتريدية وقد اورد العلامة الزبيدي كلام السبكي المذكور بتمامه في شرح الاحياء في ص١٠٦ ج٢ وص١٠٧ فراجعه -

# وخلاصة الاقوال في مسئلة الاستواء

ان بعضهم اجراه على ظاهره وفيه قولان احدهما من يعتقد انهما من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ولهم آراء مختلفة في كيفية التشبيه والثاني من ينفي عنه شبه صفة المخلوقين لان ذات الله تبارك وتعالى لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته وعامة هؤلاء هم الحشوية الجامدون على الظاهر يحملون الالفاظ على معانيها المتعارفة بينهم كالاستواء يحملونه على القعود والاستقرار والتمكن وينتسبون الى الامام احمد وهو مبرأ منهم ويتظاهرون باتباع الكتاب والسنة وباتباع السلف وفي الحقيقة هم يتبعون افهامهم السقيمة في بيان معاني الالفاظ الشرعية وبعضهم لا يجريه على ظاهره وفيه قولان احدهما يقول لا نؤول شيئا منها بل نقول الله اعلم بمراده وهذا هو مسلك السلف الصالحين والائمة المجتهدين قالوا انه من المتشابه الذي لا يدرك معناه فيجب الايمان به ولا يجوز الخوض في معناه -

والآخر يؤول فيقول معنى الاستواء العلو والارتفاع او الاقبال او الاستيلاء بالقهر والغلبة ونحو ذلك وهم الخلف فاختلف الخلف في تاويله وذهبوا الى تاويلات مختلفة كما تقدم ذكرها وفي اثناء ذلك وقع الاختلاف في ان الاستواء صفة ذات او صفة فعل على حسب تاويله وتوقف بعضهم فقال لا نجزم بشيء من

ذلك

# احادیث الباب

## الحدیث الاول

## حدیث عمران بن حصین رضی اللہ عنہ

قوله ولنسألك عن اول هذا الامر اى ابتداء خلق العالم والمكلفين باسرهم قوله كان الله اى كان الله منفردا ولم يكن شئ قبله هو كناية عن كونه تعالى موجودا بلا انه قديما ازليا وكل ما سواه موجود بايجاده ومخلوق بتخليقه ومحدث باحداثه وهذا هو معنى القديم - اى انه متصف بصفة القدم وقال الحليمي رحمه الله تعالى في معنى القديم انه الموجود الذى ليس لوجوده ابتداء والموجود الذى لم يزل - واصل القديم فى اللسان السابق فقيل لله عز وجل قديم بمعنى انه سابق للموجودات كلها فوجب ان لا يكون لوجوده ابتداء - اهـ كذا فى كتاب الاسماء والصفات فى صـ۹ـ قال البيهقى وفى رواية عند البخارى كان الله عز وجل ولم يكن شئ غيره فهذا يدل على انه لم يكن شئ غيره لا الماء والعرش ولا غيرهما فجميع ذلك غير الله تعالى صـ۳۷۲ـ - وقال الحافظ العسقلانى تقدم فى بدء الخلق بلفظ ولم يكن شئ غيره - وفى رواية ابى معاوية كان الله قبل كل شئ وهو بمعنى كان الله ولا شئ معه وهى اصرح فى الرد على من اثبت حوادث لا اول لها من رواية الباب وهى من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت فى كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التى فى هذا الباب على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروايتين تقتضى حمل هذه على التى فى بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق - كذا فى الفتح صـ$\frac{۳۴۶}{۱۳}$ -

فابن تيمية قائل بحوادث لا اول لها اخذا بشبه اوردها الفلاسفة فى بحث الحدوث غير متصور اتصاف الله سبحانه بصفاته العليا قبل صدور الافعال منه تعالى وهو قائل بان العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله مخلوق فجعله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وزعم انه يلزم من حدوث الافعال تعطيل الصفات ولا يخفى على العالم ان حديث كان الله ولم يكن شئ غيره اصرح نقيض للقول بحوادث لا اول لها ودوام الفعل فى جانب الماضى واوضح رد لهذا القول - ودعوى ان الله لم يزل فاعلا متابعة منه للفلاسفة القائلين بسلب الاختيار عن الله سبحانه وبصدور العالم منه بالايجاب ولم يعلم ان حدوث الافعال لا يلزم منه تعطيل الصفات اصلا وهو تعالى سريع الحساب شديد العقاب قبل خلق الكون وقبل النشور وهذه المسئلة من المسائل التى كفر علماء الاسلام الفلاسفة بها ونسبة ذلك الى احمد والبخارى وغيرهما من السلف كذب صريح وتقول قبيح ودعوى ان تسلسل الحوادث فى جانب الماضى غير محال لا تصدر ممن يعى ما يقول فمن تصور حوادث لا اول لها تصور انه ما من حادث محقق الا وقبله حادث محقق وان ما دخل بالفعل تحت العد والاحصاء غير متناه واما من قال بحوادث لا آخر لها فهو قائل بان حوادث المستقبل لا تنتهى الى حادث محقق الا وبعده حادث مقدر فاين دعوى عدم تناهى ما دخل تحت الوجود فى جانب الماضى - من دعوى عدم تناهى ما لم يدخل تحت الوجود فى المستقبل - على ان القول بالقدم النوعى فى العالم من لازمه البين عدم تناهى عدد الارواح المكلفة فانى يمكن حشر غير المتناهى من

الارواح واشباحها في سطح متناه محدود على هذا التقدير فيكون القائل بعدم تناهي عدد المكلفين قائلا بنفي الحشر الجسماني بل بنفي الحشر الروحاني ايضا حيث ان هذا القائل لا يعترف بتجرد الروح فيكون اسوأ حالا من غلاة الفلاسفة النافين للحشر الجسماني. كذا في حاشية السيف الصقيل ص١١ وص٣١ وص٧٧

مع انه لا وجود للكلي الا في ضمن الافراد فلا معنى لوصف النوع بالقدم بعد الاعتراف بحدوث كل فرد من افراده ـ وقد اطال العلامة قاسم بن قطلوبغا فيما كتبه على المسايرة الكلام في ذلك فليراجع اليه ـ

وقال ابن تيمية في نقد مراتب الاجماع رادا على ابن حزم ـ واعجب من ذلك حكايته الاجماع على كفر من نازع انه سبحانه لم يزل وحده ولا شئ غيره معه ثم خلق الاشياء كما شاء ومعلوم ان هذه العبارة ليست في كتاب الله ولا تنسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل الذي في الصحيح عنه حديث عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شئ قبله وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شئ وخلق السموات والارض وفي لفظ ثم خلق السموات والارض وروى هذا الحديث في البخاري بثلاثة الفاظ روى كان الله ولا شئ قبله وروى ولا شئ غيره وروى ولا شئ معه والقصة واحدة ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم انما قال احد من هذه الالفاظ والآخران رويا بالمعنى وحينئذ فالذي يناسب لفظ ما ثبت عنه في الحديث الآخر الصحيح انه كان يقول في دعاءه انت الاول فليس قبلك شئ وانت الآخر فليس بعدك شئ وانت الظاهر فليس فوقك شئ وانت الباطن فليس دونك شئ فقوله في هذا انت الاول فليس قبلك شئ تناسب قوله كان الله ولا شئ قبله انتهى كلام ابن تيمية بلفظه في ص١٦٩

وقد رد عليه الفاضل المحشي ـ حيث قال لا عجب في القول باجماع الامة على كفر من اثبت خالقا سواه تعالى بالمعنى الذي سبق ولا في اكفار من ينكر انه سبحانه لم يزل وحده ولا شئ غيره معه ـ وانما العجب كل العجب اجتراء ابن تيمية هنا على القول بحوادث لا اول لها والقول بالقدم النوعي في العالم وبقيام الحوادث به سبحانه متغافلا عن حجة ابراهيم المذكورة في القرآن الكريم ومتكلما بعين ما في صحيح البخاري (كان الله ولا شئ معه) مع انه هو القائل بان ما في الصحيحين يفيد العلم يعني اليقين اجراءا له مجرى الخبر المتواتر ومخالفا للاجماع في ذلك ولا يتصور قدم للنوع الذي لا وجود له الا في الذهن وعدم تناهي ما دخل بالفعل تحت الوجود لا يتصوره الا عقل عليل على محض وجود النوع في الخارج لا يكون موجودا الا في ضمن افراده واني يكون للنوع قدم مع حدوث افراده ودعوى ان الله لم يزل ومعه شئ ـ توازن في البشاعة القول بقدم شئ بعينه سواه تعالى بل القول بالقدم النوعي كالقول بالقدم الشخصي في البطلان بل ذاك اسقط من هذا وكلاهما يستلزم نفي الارادة عن الله سبحانه ولا شأن للسلف الصالح في الخوض في مثل هذه البحوث واما استغلال بعض الكلمات المجملة المروية عنهم بتأويلها على معنى لم يمر خطوره على بالهم فتقول لهم ما لم يقولوا ـ وليس بين الالفاظ الثلاثة تناف حتى يقبل احدها ويلغى الآخران بل الله سبحانه كان ولا شئ قبله ولا شئ غيره ولا شئ معه ولو سألته عن وجه دلالة الدال على الغاء الآخرين لما استطاع الى الجواب سبيلا لكن الهوى يعمي ويصم ـ وقد استبشع ابن حجر في فتح الباري ص٣٣٦ ج١٣ رأى ابن تيمية هذا (كما تقدم نقل عبارته) وفي هذا القدر من البيان كفاية لضيق المقام والله ولي الهداية ـ انتهى

كلام الفاضل المحشي على كتاب نقد مراتب الاجماع

ص١٢٨ وص١٦٩ ـ

## ذکر اسم القدیم والاول والآخر

ومما یناسب هذا المعنی اسمه القدیم فانه ماخوذ من هذا الحدیث ای حدیث عمران کان الله ولم یکن شیٔ غیرہ قال الحلیمی فی معنی القدیم انه الموجود الذی لیس لوجودہ ابتداء والموجود الذی لم یزل واصل القدیم فی اللسان السابق وفی معناہ الاول والآخر قال الله جل ثناءہ هو الاول والآخر وفی الحدیث اللهم انت الاول فلیس قبلك شیٔ وانت الآخر فلیس بعدك شیٔ وکان من دعاء رسول الله صلی الله علیه وسلم یا کائنا قبل ان یکون شیٔ والمکون لکل شیٔ والکائن بعد مالا یکون شیٔ اسالك بلحظة من لحظاتك الحافظات الغافرات الراجیات المنجیات قال الحلیمی فالاول هو الذی لا قبل له والآخر هو الذی لا بعد له وهذا لان قبل وبعد نهایتان فقبل نهایة الموجود من قبل ابتدائه وبعد غایته من قبل انتهائه فاذا لم یکن له ابتداء ولا انتهاء لم یکن للموجود قبل ولا بعد فکان هو الاول والآخر۔ وفی معناہ الباقی۔ کما قال تعالیٰ ویبقی وجه ربك ذو الجلال والاکرام وهو الذی لا یجوز انقضاء لوجودہ۔ وفی معناہ الدائم وهو الذی لا یستولی علیه الفناء۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیهقی من ص۹ الی ص۱۲۔

وقال تعالیٰ هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیٔ علیم ای هو الاول قبل کل شیٔ بلا ابتداء کان ولم یکن شیئا موجودا والآخر بعد فناء کل شیٔ بلا انتهاء ویبقی هو کما قال تعالیٰ ویبقی وجه ربك ذو الجلال والاکرام۔

## وخلاصة الکلام

ان ابن تیمیة حاول رد حدیث کان الله عز وجل ولم یکن شیٔ غیرہ وایضا رد حدیث ولم یکن معه شیٔ توصلا الی القول بالقدم النوعی فی الحوادث کما هو مذهب الفلاسفة والحق ان الله سبحانه کان ولم یکن غیرہ وکان ولم یکن قبله شیٔ وکان ولم یکن معه شیٔ وهو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیٔ علیم فهو الاول قبل کل شیٔ بلا ابتداء کان ولم یکن شیٔ موجودا والآخر بعد فناء کل شیٔ بلا انتهاء ویبقی هو ولیس الحق سبحانه منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البریة استفاد اسم الباری له معنی الربوبیة ولا مربوب ومعنی الخالق ولا مخلوق کما نقله الطحاوی فی عقیدته عن فقهاء الملة۔ فمن جعل مع الله قدیما فقد کذب قوله تعالیٰ هو الاول والآخر وکذب قول النبی صلی الله علیه وسلم کان الله ولا شیٔ معه ولا شیٔ غیرہ

## شبهة وجوابها

وابن تیمیة قائل بحوادث لا اول لها متخذا بشبهة اوردها الفلاسفة فی بحث الحدوث وهی انه لا یتصور اتصاف الله تعالیٰ بصفات العلیا قبل صدور الافعال منه تعالیٰ فزعم ان الله لم یزل فاعلا فی الازل والا لزم منه تعطیل الصفات وحاصله ان القول بان الحوادث لها اول۔ یلزم منه التعطیل قبل ذلك وان الله سبحانه وتعالیٰ لم یزل غیر فاعل

ثم صار فاعلا۔

## والجواب

انه لا يلزم من حدوث الافعال تعطيل الصفات لان صفاته تعالى ازلية ولم تحدث له صفة بخلق الخلق وهو خالق ازلا قبل ان يخلق الخلق - وليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم الباري - له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه محيي الموتى بعد ما احيى - استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم - كما صرح الامام الطحاوي بذلك ونقله عن فقهاء الملة انظر ص ۶۳ وص ۶۷ من شرح العقيدة الطحاوية وكذا في المسامرة ص ۹۲ ولذا قال الامام ابو حنيفة في الفقه الاكبر كان الله خالقا قبل ان يخلق (الموجودات) ورازقا قبل ان يرزق ذوي الحياة كذا في اشارات المرام من عبارات الامام ص ۲۱۸ -

## كلمة في حدوث العالم

ومما يليق بالمقام ان نذكر كلمة وجيزة في حدوث العالم فان المقصود بقوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن شيء غيره لا قبله ولا معه بيان الحق سبحانه هو القديم الازلي وكل ما سواه محدث باحداثه فنقول وبالله التوفيق - قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني قدس الله سره - المتوفى سنة ۴۷۸ھ العالم كل موجود سوى الله تعالى وهو اجسام محدودة متناهية المنقطعات واعراض قائمة بها كالوانها وهيئاتها في تركيبها وسائر صفاتها وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا وما غاب منها عن مدارك احساسنا متساوية في ثبوت حكم الجواز لها بلا شكل يعاين احد يفرض منها صغرا او كبرا او قربا او بعدا وغاب او شهد الا والعقل قاض بان تلك الاجسام المتشكلة لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة اخرى وما سكن منها لم يحل العقل تحركه وما تحرك لم يحل سكونه وما صودف مرتفعا الى منتهى سمت من الجو لم يبعد التقدير انخفاضه وما استقر على النطاق لم يبعد فرض تداوره ناتيا عن مجراه وترتب الكواكب على اشكالها يجوز على خلاف هيئاتها واحوالها فينتظم بادنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعها وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه ولا يسوغ في عقل موفق اعتقاد قدم عن وفاق وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه فاذا انجر العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه وتقرر انه مفتقر الى مقتض اقتضاه على ما هو عليه وانما يستغني عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه فيستغني بوجوبه ولزوم عدمه عن مقتض يقتضيه فاما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الامكان فمن المحال ثبوته اتفاقا على جهة منها من غير مقتض - كذا في العقيدة النظامية ص ۱۱ ثم قال امام الحرمين رح - واذا بطل ثبوت الجائزات من غير مقتض ووضح افتقار الحادث الى مخصص على الجملة - فلا يخلو ذلك المقتضي المخصص من ان يكون موجبا قديما لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة لمعلولها من غير ايثار واختيار واما ان يكون طبيعة كما صار اليه الطبائعيون واما ان يكون فاعلا مختارا فان قدر المخصص المقتضي موجبا من غير اختيار وايثار فهذا مستحيل فان الموجب لا يخصص شيئا من امثاله وكذلك لا يمكن ان يكون المخصص طبيعة فان الطبيعة ان كانت قديمة لزم قدم العالم وان كانت حادثة فلتكن مفتقرة الى مخصص فاذا بطل

ان یکون مخصص الحادث علة توجبه او طبیعة بنفسہا لاعلی الاختیار فیتعین بعد ذلک القطع بان مخصص الحوادث فاعل لہا علی الاختیار مخصص ایقاعہا ببعض الصفات والاوقات وعینہا تبین حدوث العالم استبان ان له صانعا۔ کذا فی کتاب الارشاد لامام الحرمین مختصرا۔ ص ۲۸ و ۲۹

## الحدیث الثانی

حدیث ابی ھریرۃ وفیہ ان یمین اللہ ملای۔ قد سبق الکلام علی الید والیمین۔

## الحدیث الثالث

حدیث انس رضی اللہ عنہ وفیہ ان اللہ انکحنی فی السماء۔ والمقصود منہ ان اللہ سبحانہ قضی بنکاحہ فی السماء والا فھو سبحانہ منزہ عن المکان والجھۃ۔

## الحدیث الرابع

مثل الحدیث الثالث۔

## الحدیث الخامس

حدیث ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ

قولہ کتب عندہ فوق عرشہ قال القاضی ابو یعلی ظاھر قولہ فھو عندہ القرب من الذات۔ واعلم ان القرب عن الحق سبحانہ لا یکون بمسافۃ فان ذلک من صفۃ الاجسام وقد قال تعالی مسومۃ عند ربک کذا فی دفع شبھۃ التشبیہ ص ۲۹ وقال العلامۃ العینی فی شرح البخاری۔ العندیۃ لیست مکانیۃ بل ھو اشارۃ الی کمال کونہ مکنونا عن الخلق مرفوعا عن حیز ادراکھم۔

## الحدیث السادس

حدیث ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ وفیہ وفوقہ عرش الرحمن معناہ ظاھرہ۔

## الحدیث السابع

حدیث ابی ذر فی سجود الشمس تحت العرش فقد تقدم فی کتاب بدء الخلق انھا تذھب حتی تسجد تحت العرش فتستاذن۔ فھذا الحدیث مختصر مما تقدم فی کتاب بدء الخلق وفیہ ذکر العرش ومنہ یظھر مناسبۃ الحدیث للترجمۃ۔

## الحدیث الثامن

حدیث زید بن ثابت معناہ ظاھر۔

# الحديث التاسع

## حديث ابن عباس رضی اللہ عنہ

قوله لا اله الا الله الحليم قال الحليمي في معنى الحليم انه الذي لا يحبس انعامه وافضاله عن عباده لاجل ذنوبهم ولكنه يرزق العاصي كما يرزق المطيع ويبقيه وهو منهمك في معاصيه كما يبقي البر التقي وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره فضلا عن ان يدعوه كما يقيها الناسك الذي يسأله وربما شغلته العبادة عن المسألة قال ابو سليمان هو ذو الصفح والاناة الذي لا يستفزه غضب ولا يعجل بالعقوبة مع القدرة ۔

## تفسير اسمه الكريم

قال تعالى ما غرك بربك الكريم ۔ ومعناه النفاع قال ابو سليمان من كرم الله سبحانه وتعالى انه يبتدئ بالنعمة من غير استحقاق ويتبرع بالاحسان من غير استثابة ويغفر الذنب ويعفو عن المسيئ ويقول الداعي في دعاءه يا كريم العفو ۔ كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي ص ۵۲ ۔

وفي رواية لا اله الا الله العظيم الحليم ۔ ومن اسماءه العظيم كما قال تعالى وهو العلي العظيم ۔

قال الحليمي في معنى العظيم انه الذي لا يمكن الامتناع عليه بالاطلاق وان عظيم القدر انما يكون بمالك امورهم الذي لا يقدرون على مقاومته ومخالفة امره الا انه وان كان كذلك ماهيته فقد يلحقه العجز بآفات تداخل عليه فيما بيده فيوهنه ويضعفه حتى يستطاع مقاومته بل قهره وابطاله والله جل ثناءه قادر لا يعجزه شئ ولا يمكن ان يعصى كرها او يخالف امره قهرا فهو العظيم اذا حقا وصدقا وكان هذا الاسم لمن دونه مجازا قال ابو سليمان الخطابي العظيم هو ذو العظمة والجلال ومعناه ينصرف الى عظم الشان وجلالة القدر دون العظيم الذي هو من نعوت الاجسام ۔ كذا في كتاب الاسماء ص ۳۳ ۔

# الحديث العاشر

## حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه

وفيه فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فدل على ان العرش جسم ذو قوائم ۔ ليس بكرة كما زعم الفلاسفة ۔

## ذكر حديث اطيط العرش

ومما يناسب المقام ذكر حديث اطيط العرش فقد روى جبير بن مطعم قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرابي فقال يا رسول الله جهدت الانفس وجاع العيال وتهتكت الاموال وهلكت فاستسق الله

لنا فاستشفع بالله عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحك تدري ما تقول وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ثم قال صلى الله عليه وسلم انه لا يستشفع بالله على احد من خلقه شان الله اعظم من ذلك ويحك اتدري ما الله ان عرشه على سمواته هكذا وقال باصابعه مثل القبة وانه ليئط اطيط الرحل بالراكب. ومعنى قوله اتدري ما الله اي اتدري ما عظمة الله تعالى وجلاله ومعنى يئط به اي يعجز عن عظمته وجلاله اذ كان معلوما ان اطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله فقرب بهذا النوع من عنده معنى عظمة الله وجلاله ليعلم ان الموصوف بعلو الشان لا يجعل شفيعا الى من دونه في القدر وقد ذكرنا فيما نقد من عن القاضي ابي يعلى يئط من ثقل الذات وهذا صريح التجسيم كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص٤٣۔

اعلم ان العلماء قد تكلموا في حديث الاطيط فمنهم من اثبته ومنهم من لم يثبته وقد الف الحافظ ابو القاسم بن عساكر جزء سماه بيان التخليط في حديث الاطيط فابطله ابن عساكر في جزئه ومن الرواة من يزيد فيه فيقول يئط من ثقل الذات وهذا صريح التجسيم وعلى هذا لا حاجة الى تاويله وقال الامام البيهقي وقد جعله الامام ابو سليمان الخطابي ثابتا واشتغل بتاويله فقال هذا الكلام اذا اجري على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية والكيفية عن الله تعالى وعن صفاته منفية فعقل ان ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديدا على هذه الهيئة وانما هو كلام تقريب اريد به تقرير عظمة الله وجلاله جل جلاله سبحانه وانما قصد به افهام السائل من حيث يدركه فهمه اذ كان اعرابيا جلفا لا علم له بمعاني ما دق من الكلام وما لطف منه من درك الافهام وفي الكلام حذف واضمار فمعنى قوله (اتدري ما الله) فمعناه اتدري ما عظمته وجلاله وقوله انه ليئط به معناه انه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به اذ كان معلوما ان اطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله وارتفاع عرشه ليعلم ان الموصوف بعلو الشان وجلالة القدر وفخامة الذكر لا يجعل شفيعا الى من هو دونه في القدر واسفل منه في الدرجة وتعالى الله سبحانه ان يكون مشبها بشئ او مكيفا بصورة خلق او مدركا بحس. ليس كمثله شئ وهو السميع البصير كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٤١٩

## باب قول الله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب

اي تعرج الملائكة والروح بالمعارج التي جعلها الله تعالى لهم الى عرشه العظيم او الى المكان الذي هو محلهم وهو في السماء لانه محل بره وكرامته واليه يصعد الكلم الطيب اي الى محل القبول والرضا، وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود والمقصود من ذكر هاتين الآيتين في الباب اثبات العلو والفوقية لله تعالى من غير جهة ومكان والرد على الجهمية والمجسمة ثم ازالة شبهتهم في تعلقهم بظاهر قوله تعالى ذي المعارج تعرج الملائكة والروح اليه فانهم يتمسكون في اثبات الجهة لله تعالى بمثل هذه الآيات والاحاديث المشتملة على لفظ العروج والصعود والعلو ولفظ الفوق ووجه الرد انه قد تقرر ان الله سبحانه ليس بجسم يحتاج الى حيز ومكان يستقر فيه ويستحيل على الله تعالى ان يكون في السماء او في الارض على جهة التمكن والاستقرار اذ لو كان في شئ لكان محصورا او محدودا فيكون محدثا فلا يجوز ان يحويه جهة او مكان وكيف وهو خالق الجهة والمكان فقد كان ولا جهة ولا مكان ولا حيز

ولا زمان ولا حين ولا آن فذكر الآية الاولى لبيان ان المراد بالعروج عروج الملائكة الى منزل العز والكرامة فهذه المعارج مصاعد الملائكة والله سبحانه منزه عن العروج والصعود والمراد بكلمة الى ـ فى قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه انتهاء الامور الى مراده ونظيره قوله تعالى واليه يرجع الامر كله وقال الحليمى ذو المعارج معناه الذى يعرج اليه بالارواح والاعمال ـ اهـ وليس المراد بالمعارج المعارج الحسية بل المراد عروج الملائكة بالارواح والاعمال الى موضع القبول وساحة الكرامة اذ لا يتصور بين العبد والمولى معارج حسية وذكر الآية الثانية لرد شبهتهم لان صعود الكلم امر معنوى لا تقتضى الجهة والمكان فان الكلام لا يتصور منه الصعود حسًّا و حقيقةً خصوصا كلام العباد فانه لا بقاء له قال الامام البيهقى صعود الكلم الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن حسن القبول لهما وعروج الملائكة الى منازلهم فى السماء ـ اهـ واضافة المعارج اليه اضافة تشريف ومعنى الارتفاع اليه اعتلاءه مع تنزيهه عن المكان ولا يخفى ان رفع الصدقة والكلام وشبههما من المعانى ليس بالانتقال من مكان الى مكان لان المعانى لا تنتقل فظهر ان المراد بالصعود والرفع انما هو حسن القبول كما ان المراد بنزول اللعنة والغضب هو الطرد والرد فالمراد برفع العمل الصالح اليه رفعه الى دار ثوابه و دار كرامته ولا يمكن ان يكون رفع العمل الصالح رفعا جسمانيا وحسيا ـ ومن جملة الآيات الدالة على العلو ـ قوله تعالى انى متوفيك ورافعك الىّ وقوله تعالى بل رفعه الله اليه ـ وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والاحاديث اكثر من ان تحصر والفوقية فى حقه تعالى بمعنى القهر والغلبة كما فى قوله تعالى حاكيا عن القبط وانا فوقهم قاهرون فليس المراد به الفوقية الحسّيّة بمعنى ركوب القبط على اكتاف بنى اسرائيل ورؤسهم وقال تعالى فوق كل ذى علم عليم فهذه ايضا فوقية معنوية لا حسّيّة فظهر انه ليس المراد بالفوقية فى حقه تعالى الفوقية الحسّيّة كما زعمت المجسمة بل المراد به فوقية العزة والقهر والجلال وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ـ وبان لك بطلان تمسك المجسمة بكلمة فوق فى الآيات والاحاديث فى اثبات الجهة لله تعالى شانه وقال تعالى لا تخف انك انت الاعلى ـ ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين ـ ان لا تعلوا علىّ وأتونى مسلمين وان لا تعلوا على الله انى آتيكم بسلطان مبين ـ وليتبروا ما علوا وقال تعالى وكلمة الله هى العليا ـ وقال فرعون انا ربكم الاعلى وقال تعالى سبح اسم ربك الاعلى ونحو ذلك من الآيات والمراد فى الكل العلو بمعنى القهر والقدرة والعزة والرفعة لا بسبب المكان والجهة ـ ولما ذاق المشركون حلاوة النصر الموقت يوم احد قال قائلهم اعل هبل فاجابهم المسلمون عن امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولهم الله اعلى واجل فظهر انه ليس المراد بالعلو والفوقية ـ العلو الحسّىّ والفوقية المكانية بمعنى اثبات المكان له تعالى بل المراد به فوقية القهر والغلبة قال الامام الرازى قال تعالى وهو القاهر فوق عباده والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة بدليل ان الحارس يكون فوق السلطان فى الجهة ولا يقال فوق السلطان فقط وقال تعالى بعوضة فما فوقها اى ازيد منها فى صفة الصغر والحقارة واذا كان لفظ الفوق محتملا للفوق فى الجهة والفوق فى الرتبة فلم حملتموه على الفوق فى الجهة راجع اساس التقديس من ص١٥٥ الى ص١٦٢ قال الامام البيهقى الاخبار فى مثل هذا اراى فى الدلالة على علو الحق سبحانه و فوقيته كثيرة وفيما كتبنا من الآيات دلالة على ابطال قول من زعم من الجهمية ان الله سبحانه وتعالى

بذاته في كل مكان وقوله عز وجل وهو معكم اينما كنتم انما اراد به بعلمه لا بذاته كذا في كتاب الاعتقاد ص٢٣

## حديث الأين

قد ورد ذكر الأين في حديث رواه مسلم في باب تحريم الكلام في الصلاة من حديث معاوية بن الحكم قال كانت لي جارية ترعى غنما لي فانطلقت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة فصككتها صكة فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي فقلت الا اعتقها قال ائتني بها فقال لها اين الله تعالى قالت في السماء قال لها من انا قالت انت رسول الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة فهذا الحديث قد احتج به المجسمة في اثبات المكان تعالى وهذا الاحتجاج باطل لما قامت البراهين والادلة على انه منزه عن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات تعالى ان يحويه مكان كما تقدس ان يحده زمان بل كان قبل خلق المكان والزمان وهو الآن على ما عليه كان قال الله عز وجل قل لمن ما في السموات والارض قل لله - فهذا يدل على ان المكان وكل ما فيه ملك لله تعالى وقال الله تعالى وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان وكل ما فيه ملك لله تعالى فهاتان الآيتان تدلان على ان المكان والمكانيات كلها وان الزمان والزمانيات كلها ملك لله عز وجل وذلك يدل على ان الحق سبحانه منزه عن المكان والزمان - ولنعم ما قيل يستحيل على الله ان يكون في السماء او في الارض اذ لو كان في شئ لكان محصورا او محدودا ولو كان ذلك لكان محدثا وهذا مذهب اهل الحق والتحقيق قال الامام الرازي قوله تعالى له ما في السموات يقتضي ان كل ما كان حاصلا في جهة فوق فهو ملك الله تعالى ومملوك له فلو كان تعالى مختصا بجهة فوق لزم كونه مملوكا لنفسه من غير محل وهو محال كذا في اساس التقديس ص١٥٤ -

وقال الامام البيهقي استدل بعض اصحابنا في نفي المكان عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم انت الظاهر فليس فوقك شئ وانت الباطن فليس دونك شئ واذا لم يكن فوقه شئ ولا دونه شئ لم يكن في مكان كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٤٠٠ -

واذا علمت هذا فاعلم ان اين قد تكون للسؤال عن المكان وقد تكون للسؤال عن المكانة وكل مستعمل في كلام الفصحاء والبلغاء كما ان لفظ فوق يستعمل في علو المكان - وفي علو المكانة وفي الفوقية الحسية وفي الفوقية الرتبية - فهكذا ينبغي ان يفهم لفظ الاين في الحديث على ما يليق بشانه سبحانه وتعالى قال الامام الرازي لفظ اين كما يجعل سؤالا عن المكان فقد يجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة يقال اين فلان من فلان فلعل السؤال كان عن المنزلة واشارت بها الى السماء اي هو رفيع القدر جدا وانما اكتفى منها بتلك الاشارة لقصور عقلها وقلة فهمها كذا في اساس التقديس ص١٦٥ وقال ابو الطيب ؎

اين الثلاثة من ثلاث خلاله ۔ من حسنه وابائه ومضائه

ولذا قال الامام ابن فورك ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم اين الله استعلام منزلته وقدره عندها وفي قلبها فاشارت الى السماء ودلت باشارتها على طريقة قول القائل اذا اراد ان يخبر عن رفعة وعلو منزلة فلان في السماء اي هو عظيم الشان رفيع المقدار على منزلة الرب في قلبها وانما اشار الى السماء لانها كانت خرساء فدلت باشارتها على مثل دلالة العبارة على نحو هذا المعنى - كذا في مشكل الحديث ص٣٨ قال ابو الوليد الباجي في

المنفي يقال مكان فلان في السماء بمعنى علو حاله ورفعته وشرفه فلعل الجارية تريد وصفه بالعلو وبذلك يوصف كل من شأنه العلو اھ ۔ فيكون معنى اين الله ما هي مكانة الله عندك ومعنى في السماء انه تعالى في غاية من علو الشأن ۔ وقال ابن الجوزي قد ثبت عند العلماء ان الله لا تحويه السماء ولا الارض ولا تضمه الاقطار وانما عرف باشارتها تعظيم الخالق جل جلاله عندها ۔ اھ فاشارت بالاشارة الى السماء التي هي اعلى المنازل بانه تعالى رفيع القدر جدا واكتفى صلى الله عليه وسلم بتلك الاشارة لقصور عقل الامة وقلة فهمها واشار السيد الجرجاني في شرح المواقف الى انه يجوز ان يكون السؤال للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هي عابدة وثن ارضي ام هي مؤمنة بالله رب السموات ومن اهل العلم من يعد العادي معذورا في اللفظ الموهم اعتدادا باصل اعتقاده بالله سبحانه وان اوهم بعض ايهام في وصفه تعالى واليه يشير كلام القرطبي في المفهم في شرح حديث الجارية في صحيح مسلم حيث قال قيل اراد معرفة ما يدل على ايمانها لان معبودات الكفار من صنم او نار في الارض وكل منهم يسأل حاجته من معبوده والسماء قبلة دعاء الموحدين فاراد كشف معتقدها وخاطبها بما تفهم فاشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون ولا يدل ذلك على جهة ولا انحصاره في السماء كما لا يدل التوجه الى القبلة على انحصاره في الكعبة وقيل انما سألها باين عما تعتقده من عظمة الله تعالى واشارتها الى السماء اخبار عن جلاله في نفسها اھ ۔ راجع شرح النووي على مسلم ص $\frac{٢٠٣}{ج١}$ وفتح الملهم ص ١٣٦ ج ٢ ۔

وقال المازري اراد صلى الله عليه وسلم ان يطلب دليلا على انها موحدة فخاطبها بما يفهم منه قصدها لان علامة الموحدين التوجه الى السماء عند الدعاء وطلب الحوائج وكان من يعبد الاصنام يطلب حوائجها منها ومن كان يعبد النار يطلب حوائجه منها فاراد صلى الله عليه وسلم الكشف عن معتقدها ۔ اهي مؤمنة ام لا فاشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون والله اعلم ۔

واما رفع الداعين ايديهم الى السماء عند السؤال والدعاء فليس فيه دلالة على استقرار وجود ذاته سبحانه في السماء كما زعمت المجسمة بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه ۔ والمعبود بالصلوة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء راجع الاتحاف شرح الاحياء ص $\frac{١٠٣}{ج٢}$

وايضا ان السماء محل ملكه وسلطانه وملائكته العليين من خلقه ومنزل وحيه ومنزل الانوار والامطار والخيرات والبركات واذا الف الانسان حصول الخيرات من جانب مال طبعه اليها وهذا المعنى اوجب رفع الايدي الى السماء قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ۔ فارتفاع الايدي عند الدعاء الى جهة السماء ليس لانها مستقر الرب تبارك وتعالى بل لانها قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات ويستنزل البركات لقوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ۔ راجع اشارات المرام ص ١٩٨

قال صدر الاسلام البزدوي واما عروج النبي صلى الله عليه وسلم الى السماء وفوقها ما كان لان الله تعالى فوق العالم ولكن كان ذلك تشريفا له وليري آثار قدرته فان موسى عليه السلام ما عرج به الى السماء بل امر بصعود الطور ولم يكن الله تعالى عندهم فوق الطور ولا على الطور ولكن خص له مكانا تشريفا له فكذا في حق المصطفى عليه السلام وكذا الناس امروا بان يزوروا الكعبة وليس الله عندهم عند الكعبة ولكن امروا بان يزوروها تعظيما لله تعالى كذلك واما رفع الناس الايدي الى السماء انما كان لان السماء موضع نزول الرحمة على انهم يؤمرون بذلك تعبدا كما امروا بالتوجه الى الكعبة في الصلاة ۔ كذا في اصول الدين للبزدوي ص ١٣١

# تاویل قول الله عز وجل وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله وقوله تعالیٰ وهو الله فی السمٰوٰت وفی الارض

قال الامام ابو بكر بن فورك ذهب الثلجي في مثل هذه الآيات والاخبار مذهب النجار في القول بان الله تعالى في كل مكان وهو مذهب المعتزلة وهذا التاويل عندنا منكر من اجل انه لا يجوز ان يقال ان الله تعالى في مكان او في كل مكان لان هذا شان الاجسام الا ترى انه لا يسوغ ان يقال ان الله تعالى مجاور لكل مكان او مماس له او حال او متمكن الا على معنى انه عالم بذلك اللمدبر ومتصرف فيه) فعندنا يحتمل وجهين احدهما انه يراد به انه قاهر لها مستول عليها اثباتا لاحاطة قدرته وشمول قهره لها وكونها تحت تدبيره جارية على حسب علمه ومشيته. والوجه الثاني ان يراد انه فوقها على معنى انه مباين لها بالصفة والنعت وان ما يجوز على المحدثات من العيب والنقص والعجز والآفة والحاجة لا يصح شئ من ذلك عليه ولا يجوز وصفه به اه‍ وقال صدر الاسلام البزدوى ان مراد الله تعالى من هذه النصوص ليس بيان المكان ولكن المراد منه والله اعلم انه مستول على العرش وعلى جميع العالم - كذا في اصول الدين للبزدوى ص ۲۹ - ويقرب منه قوله تعالى ءامنتم من في السماء فظاهره يدل على ان السماء ظرف ومكان لله سبحانه لان لفظة في للظرفية قال الفخر الرازى لا يمكن اجراءها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطا به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله تعالى شيئا صغيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق اهل الاسلام محال انتهى كلامه -

اذ من المعلوم انه عز وجل واجب الوجود كان ولا زمان ولا مكان وهما اعني الزمان والمكان مخلوقان وبالضرورة ان من هو في مكان فهو مقهور محاط به ويكون مقدرا ومحدودا وهو سبحانه منزه عن التقدير والتحديد وعن ان يحويه شئ او يحدث له صفة سبحانه وتعالى عما يصفون وعما يقولون علوا كبيرا كذا في دفع شبه من شبه وتمرد - فالمعنى انه معبود مليك متصرف في السماء فالسماء ظرف لعبادته وملكوته وجبروته فمنها تتنزل اوامره ونواهيه وحاشا ان تكون ظرفا له تعالى الله عن ذلك -

## حديث العماء

ومن هذا القبيل حديث ابى رزين قال قلت يا رسول الله اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء رواه الترمذى فهذا الحديث مثل الحديث الاول مشكل فان لفظ اين في لغة العرب موضوع للسؤال عن المكان - فهذا يوهم ان له سبحانه مكانا والعماء في اللغة السحاب الرقيق وهو من مقولة الجسم وما كان في الجسم ايضا كان جسما لا محالة فيه - والله سبحانه منزه عن الجسمية والحلول في جسم - والجواب ما تقدم من ان اين قد تكون للسؤال عن المكان

وقد تكون للسؤال عن المكانة والشأن والمراد بالسؤال باين ههنا السؤال عن شانه تعالى قبل تكوين العالم وايجاده - فاجاب بانه تعالى كان في عماء اي في شان خفي لا يدارك بالابصار ولا بالبصائر فاطلق العماء واراد به الخفاء والاستتار والاحتجاب عن العقل والفهم كما قيل ان العماء هو كل امر لا يدركه عقول بني آدم ولا يبلغ كنهه الوصف والفطن ولذا قال ابو عبيد ولا يدري احد من العلماء كيف كان ذلك العماء وقال الترمذي قال احمد يعني ابن منيع راوي الحديث قال يزيد بن هارون شيخ احمد العماء معناه ليس معه شئ يعني ان العماء كناية عن انه لم يكن معه شئ كما ورد في حديث آخر فيرجع حديث العماء الى ذلك الحديث - والا فالسؤال باين عن مكان الرب سبحانه سؤال فاسد بل سؤال مهمل مستحيل لا ينبغي ان يتكلم به قائله - ولا ينبغي ان يجاب عنه سائله وانما سبيل المسؤل عنه ان يُبَيِّن للسائل فساد سؤاله كما قال علي كرم الله وجهه - حين سئل اين الله فقال الذي اَيَّن الاين لا يقال فيه اين فبيَّن للسائل فساد سؤاله بان الابنية مخلوقة والذي خلقها لا محالة قد كان قبل ان يخلقها وانما مثل هذا السائل كمن سأل عن لون العلم او طعم الظن او الشك فيقال له من عرف حقيقة العلم او الظن ثم سأل مثل هذا السؤال فهو متناقض لان اللون والطعم من صفات الاجسام وقد سألت عن غير جسم فسؤالك فاسد محال تناقضه

ولذا قال العلامة الطيبي ان قوله ما تحته هواء وما فوقه هواء جاء تتميما وصونا لما يفهم من قوله في عماء من المكان فان الغمام المتعارف محال ان يوجد بغير هواء فهو نظير قوله كلتا يديه يمين فالجواب من الاسلوب الحكيم سئل عن المكان فاجاب عن اللامكان يعني ان كان هذا امكانا فهو في مكان وهو ارشاد له في غاية من اللطف قال القاضي المراد بالعماء ما لا تقبله الاوهام ولا تدركه العقول والافهام عبّر عن عدم المكان بما لا يدرك ولا يتوهم وعن عدم ما يحويه ويحيط به بالهواء فانه يطلق ويراد به الخلاء الذي هو عبارة عن عدم الجسم ليكون اقرب الى فهم السامع ويدل عليه السؤال كان عما قبل ان يخلق خلقه فلو كان العماء امرا موجودا لكان مخلوقا اذ ما من شئ الا وهو مخلوق خلقه وابدعه فلم يكن الجواب طبق السؤال والله اعلم بالحال - كذا في المرقاة ص ٣٤٩ ج ٥

اعلم انه قد روى لفظ العماء ممدودا ومقصورا فان كان ممدودا فمعناه السحاب وان كان مقصورا فمعناه لا شئ ثابت لانه مما يعمى على الخلق لكونه غير شئ وكانه قال في جوابه كان قبل ان يخلق خلقه ولم يكن شئ غيره كما قال في حديث عمران بن حصين - ثم قال - فما فوقه ولا تحته هواء اي ليس فوق العمى الذي لا شئ موجود هواء ولا تحته هواء لان ذلك اذا كان غير شئ فليس يثبت له هواء بوجه والله اعلم.

وقال ابو عبيد الهروي صاحب الغريبين وقال بعض اهل العلم معناه اين كان عرش ربنا فحذف اختصارا كقوله واسأل القرية اي اهل القرية ويدل على ذلك قوله وكان عرشه على الماء كذا في كتاب الاسماء والصفات وعلى الاول اي ان كان ممدودا بمعنى السحاب فليس المراد به السحاب المعهود الذي فوقه هواء وتحته هواء بل المراد به السحاب المعنوي والحجاب الذي يحجب عن العلم به سبحانه كما قاله الحافظ ابن العربي والله اعلم وعلى الثاني اي ان روى مقصورا بلفظ عمى فمعناه ما قاله الامام ابو بكر بن فورك انه كان وحده ولم يكن سواه

---

عله هذا توضيح كلام ابي القاسم السهيلي كما ذكره الشيخ الخضر الشنقيطي في استحالة المعية بالذات ص ٣٢٠ -

فشبّه العلام بالعمى توسعا لاستحالة ان يرى ما هو عدم كما يستحيل ان يرى بالعمى فكانه قال انه لم يكن شئ سواه ولا فوق ولا تحت ولا هواء كذا فی مشکل الحدیث ص۴۹

# فائدة فی بیان الفرق بین المکان والجهة

اعلم ان المکان هو الموضع الذی یکون فیه الجوهر علی قدره والجهة هی ذلک المکان لکن بقید نسبته الی جزء خاص من شئ آخر فکل جهة مکان ولا عکس فالفراغ الذی انت فیه هو مکانک وباعتبار محاذاته لرأس شخص آخر هو جهة تسمی فوقا وباعتبار محاذاته لرجله تسمی تحتا ولوجهه اوظهره او اقوی یدیه او اضعفهما تسمی اماما وخلفا ویمینا وشمالا۔ کذا فی الفرقان ص۲۲

# ذکر ما تمسکت به المجسّمة فی اثبات المکان والجهة مع الجواب عنه

عقد الامام الرازی فی کتابه اساس التقدیس فصلاً ذکر فیه اوّلاً ما تمسکت به المجسمة بالقرآن والاخبار فی اثبات المکان والجهة لله سبحانه ثم اجاب عنها ثانیا علی الترتیب فاردت ان الخص هذا الفصل وری والله ان هذا الفصل لقول فصل وما هو بالهزل فاقول وبالله التوفیق۔ قال الامام الرازی قدس الله سره تمسکوا فی ذلک بالقرآن والاخبار اما القرآن فمن عشرة اوجه۔

## الوجه الاوّل

التمسک بالآیات الست الواردة بلفظ الاستواء علی العرش

## الوجه الثانی

التمسک بالآیات المشتملة علی لفظ الفوق وقد قال تعالی وهو القاهر عباده وهو الحکیم الخبیر وقال وهو القاهر فوق عباده یرسل علیکم حفظة وقال۔ یخافون ربهم من فوقهم۔

## الوجه الثالث

الآیات المشتملة علی لفظ العلو کقوله تعالی وهو العلی الکبیر۔ وهو العلی العظیم۔ سبح اسم ربک الاعلی۔ الا ابتغاء وجه ربه الاعلی وایضا تواتر النقل فی قوله تعالی سبحان ربی الاعلی۔

## الوجه الرابع

الآیات المشتملة علی لفظ العروج الیه والصعود قال تعالی تعرج الملائکة والروح الیه۔ وقال۔ الیه یصعد الکلم الطیب۔

# الوجه الخامس

الآيات المشتملة على لفظ الانزال والتنزيل قالوا وهي كثيرة تزيد على المأتين في حق القرآن المبين والوحي والملائكة المقربين والتوراة والانجيل -

# الوجه السادس

الآيات المقرونة بحرف (الى) مع انها لانتهاء الغاية منها قوله تعالى الى ربها ناظرة - وذلك تقتضي انتهاء النظر اليه وقوله ثم الى ربكم ترجعون وقوله ثم الى المصير وقوله ارجعي الى ربك -

# الوجه السابع

قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والحجاب انما يصح في حق من يكون جسما وفي جهة حتى يصير محجوبا بسبب شيئ آخر -

# الوجه الثامن

الآيات الدالة على انه في السماء قال ام امنتم من في السماء وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله -

# الوجه التاسع

الآيات المشتملة على الرفع اليه قال تعالى في حق عيسى عليه السلام اني متوفيك ورافعك الي وقوله وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه -

# الوجه العاشر

الآيات المشتملة على العندية كقوله ان الذين عند ربك وقوله عند مليك مقتدر وقوله رب ابن لي عندك بيتا في الجنة وقوله فالذين عند ربك وقوله ومن عنده لا يستكبرون فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في اثبات الجهة لله تعالى قالوا والذي يدل على انها محكمة غير متشابهة انها في غاية الكثرة وقوة الدلالة فلو كانت من المتشابهات لتكلم فيها احد من الصحابة والتابعين وذكر وا تاويلاتها وحيث لم ينقل عن احد منهم ذلك علمنا انها محكمة لا متشابهة.

# واما الاخبار فكثيرة

(الخبر الاول) ما رواه ابو داؤد في الرد على الجهمية والمعتزلة عن حسن بن محمد بن مطعم عن ابيه عن جده قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت الانفس وجاع العيال وهلكت

الاموال فاستسق لنا ربك فانا نستشفع بالله عليك وبك على الله فقال عليه السلام سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ثم قال ويحك اتدري ما الله شانه اعظم انه لا يستشفع به على احد انه لفوق سمواته على عرشه وانه عليه لهكذا واشار وتيب بيده مثل القبة عليه واشار ابو الازهر ايضا يئط به اطيط الرحل بالراكب -

## الخبر الثانی

ماروی صاحب شرح السنة فی باب سعة رحمة الله تعالى عن ابی هريرة عن النبی صلى الله عليه وسلم لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتی سبقت غضبی -

## الخبر الثالث

ما اخرج فی الصحيح عن عمر بن الحكم انه قال كنت عند النبی صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان لی جارية كانت ترعى غنما لی فجئتها ففقدت شاة فسألتها فقالت اكلها الذئب فاسفت عليها فلطمت وجهها وعلی رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت فی السماء فقال من انا قالت انت رسول الله فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة - فقالوا وهذا يدل على النص الصريح من رسول الله صلى الله عليه وسلم بان الله فی السماء (واما المعقول) فقد تقدم من قولهم انا نعلم بالضرورة ان كل موجودين فلابد ان يكون احدهما حالا فی الآخر او مباينا عنه بجهة من الجهات وتقدم الاستقصاء فی الجواب عنها وبالله التوفيق واما الوجوه المركبة من السمع والعقل فوجهان (الاول) قصة المعراج تدل على ان المعبود مختص بجهة فوق وربما تمسكوا فی هذا المقام بقوله ثم دنا فتدلی فكان قاب قوسين او ادنی وهذا يدل على ان ذلك الدنو بالجهة ثم قال فاوحی الی عبده ما اوحی وهذا يدل على ان ذلك الدنو انما كان من الله تعالى وهذا يدل على انه مختص بجهة (الثانی) تمسكوا بقول فرعون يا هامان ابن لی صرحا لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الی اله موسى ثم ان موسى عليه السلام ما انكر عليه هذا الكلام فدل ذلك على ان الاله فی السماء فهذه جملة ما يتمسكون به فی هذا الباب -

## الجواب عن ذلك كله

اعلم ان لنا فی الجواب عن هذه الكلمات نوعان من الجواب -

## النوع الاول (وهو الجواب الاجمالی)

ان نقول الكرامية انتم ساعدتمونا على ان ظواهر القرآن وان دلت على اثبات الاعضاء والجوارح لله تعالى فانه يجب القطع بنفيها عن الله تعالى والجزم بانه منزه عنها وما ذاك الا انه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الاعضاء والجوارح على الله تعالى حسب بقطع

بتنزيه الله تعالى عنها والجزم بان مراد الله تعالى من تلك الظواهر شيئ آخر فكذا فى هذه المسئلة نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة فى انه تعالى يمتنع ان يكون مختصا بالمكان والجهة والحيز واذا كان الامر كذلك وجب القطع بان مراد الله تعالى من هذه الظواهر التى تمسكتم بها شيئ آخر سوى اثبات الجهة لله تعالى وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد ذلك الى بيان مراد الله تعالى وهذا الطريق اسلم فى ذوق النظر وعن الشغب ابعد۔

# النوع الثانى من الجواب وهو الجواب التفصيلى

ان نتكلم على كل واحد من هذه الوجوه على سبيل التفصيل

# الجواب عن الوجه الاول

وهو التمسك بآيات الاستواء على العرش۔ انه لا يجوز ان يكون مراد الله تعالى من ذلك الاستواء هو الاستقرار على العرش ويدل عليه وجوه (الاول) ان ماقبل هذه الآية ومابعدها مذكور لبيان كمال قدرة الله تعالى وغاية عظمته فى الالهية وكمال التصرف فان ماقبل هذه الآية وهو قوله تعالى تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى يدل على انه تعالى غير مختص بشيئ من الاحياز والجهات وان مابعد هذه الآية وهو قوله تعالى له ما فى السموات ومافى الارض يدل على ان كل ما فى جهة فوق او تحت فهو ملك الله تعالى ومملوك له فان السماء هو الذى فيه له سمو وفوقية ومافى الارض له تحتية فلو كان كان تعالى مختصا بجهة فوق لزم كونه مملوكا لنفسه فاذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد بقوله الرحمن على العرش استوى هو كونه مستقرا على العرش۔

(الثانى) ان الجالس على العرش لا بد ان يكون الجزء الحاصل منه فى يمين العرش غير الحاصل منه فى يسار العرش فيلزم كونه فى نفسه مؤلفا ومركبا وذلك على الله تعالى محال۔ (الثالث) قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان العرش مكانا لمعبودهم لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين الله العالم وذلك غير معقول لان الخالق هو الذى يحفظ المخلوق واما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله وعلى هذا التقدير يلزمهم ترك ظاهر الآية وحينئذ تخرج الآية عن كونها حجة۔ (الرابع) انه تعالى كان ولا عرش ولا مكان فلما خلق الخلق يستحيل ان يقال انه تعالى صار مستقرا على العرش بعد ان لم يكن كذلك لانه تعالى قال ثم استوى على العرش وكلمة ثم للتراخى (الخامس) ان ظاهر قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله ينفى كونه مستقرا على العرش وليس تاويل هذه الآية اولى من تاويل غيرها من الآيات۔ واذا ثبت هذا ظهر انه ليس المراد من الاستواء الاستقرار فوجب ان يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدرة وجريان الاحكام الالهية وهذا مستقيم على قانون اللغة قال الشاعر ؎

قد استوى بشر على العراق ✤ من غير سيف ولا دم مهراق

والذى يقرر ذلك ان الله تعالى انما انزل القرآن بحسب عرف اهل اللسان وعادتهم الاترى

انہ تعالیٰ قال و ھو خادعھم۔ وقال۔ وھو اھون علیہ وقال ومکروا ومکر اللہ وقال۔ اللہ یستھزئ بھم والمراد فی الکل انہ تعالیٰ یعاملھم معاملۃ الخادعین والماکرین والمستھزئین فکذا ھھنا المراد من الاستواء علی العرش التدبیر بامر الملک والملکوت وخص العرش لانہ اعظم المخلوقات والمراد انہ یدبر امر کل الکون ویتصرف فی جمیع العالم۔

## الجواب عن الوجہ الثانی

وھو التمسک بالآیات المشتملۃ علی ذکر الفوقیۃ فجوابہ ان لفظ الفوق یستعمل فی المرتبۃ والقدرۃ کما قال تعالیٰ فوق کل ذی علم علیم وانا فوقھم قاھرون۔ ید اللہ فوق ایدیھم فالمراد بالفوقیۃ فی ھذہ الآیات الفوقیۃ بالقھر والقدرۃ والسلطنۃ کما یدل علیہ۔ قولہ تعالیٰ وھو القاھر فوق عبادہ والفوقیۃ المقرونۃ بالقھر ھو الفوقیۃ بالقدرۃ والمکنۃ لا بمعنی الجھۃ۔ وقال تعالیٰ بعوضۃ فما فوقھا ای ازید منھا فی صفۃ الصغر والحقارۃ۔ وایضا ان الفوقیۃ الحاصلۃ بسبب الجھۃ لیست صفۃ المدح لان تلک الفوقیۃ حاصلۃ للجھۃ والحیز بعینھا فلو کانت الفوقیۃ بالجھۃ صفۃ مدح لیلزم ان یکون الجھۃ افضل واکرم من اللہ تعالیٰ۔

## الجواب عن الوجہ الثالث

وھو التمسک بالآیات المشتملۃ علی لفظ العلو فجوابہ ان لفظ العلو کما یستعمل فی العلو بسبب الجھۃ فقد یستعمل ایضا فی العلو بسبب القدرۃ فانہ یقال السلطان اعلیٰ من غیرہ ویکتب فی امثلۃ السلاطین الدیوان الاعلیٰ ویقال لاوامرھم الامر الاعلیٰ ویقال لمجالسھم المجلس الاعلیٰ والمراد فی الکل العلو بمعنی القھر والقدرۃ لا بسبب المکان والجھۃ وایضا قال تعالیٰ لموسیٰ لا تخف انک انت الاعلیٰ۔ وقال ولا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون وقال وکلمۃ اللہ ھی العلیا وقال فرعون انا ربکم الاعلیٰ والعلو فی ھذہ المواضع بمعنی العلو بالقدرۃ لا بمعنی العلو بالجھۃ فکذا فی الآیات قال تعالیٰ سبح اسم ربک الاعلیٰ فحکم بانہ تعالیٰ اعلیٰ من کل ما سواہ ویدخل فی ما سواہ کل مکان وجھۃ فیکون اعلیٰ من کل مکان وجھۃ۔ فثبت ان علوہ لنفس ذاتہ لا بسبب الجھۃ وایضا لو کان لہ سبحانہ جھۃ فوق لزم کونہ متناھیا من جانب الفوق ولزم کون جانب الفوق۔ فوقہ تعالیٰ واللہ سبحانہ غیر متناہ وھو فوق الفوق فثبت ان علوہ سبحانہ بالقھر والغلبۃ لا بالحیز والجھۃ۔

## الجواب عن الوجہ الرابع

وھو التمسک بالآیات المشتملۃ علی لفظ العروج کقولہ تعالیٰ یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیہ وقولہ تعالیٰ ذی المعارج تعرج الملائکۃ والروح فجوابہ ان المعارج جمع معرج وھو المصعد ومنہ قولہ تعالیٰ ومعارج علیھا یظھرون ولیس فی ھذہ الآیات بیان ان تلک المعارج لای شیء فسقطت حجتھم فی ھذا الباب بل یجوز ان تکون تلک المعارج معارج نعم اللہ تعالیٰ او معارج الملائکۃ او معارج لاھل

الثواب ۔ واما قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه فليس المراد من حرف الى في قوله اليه المكان بل المراد انتهاء الامور الى مراده ونظيره قوله تعالى واليه يرجع الامر كله والمراد انتهاء اهل الثواب الى منازل العز والكرامة كقول ابراهيم انى ذاهب الى ربى ۔

## الجواب عن الوجه الخامس

وهو التمسك بلفظ الانزال والتنزيل ۔ فجوابه ان مذهب الخصم ان القرآن حروف واصوات فيكون الانتقال عليها محالا وكان اطلاق لفظ الانزال والتنزيل عليها مجازا بالاتفاق فلم يجز التمسك به ۔

## الجواب عن الوجه السادس

وهو التمسك بصيغة الى كما حكى الله تعالى عن الخليل عليه السلام انى ذاهب الى ربى ۔ فجوابه انه ليس المراد منه القرب بالجهة بل المراد به الانتهاء الى دار الجزاء والمثوبة ۔

## الجواب عن الوجه السابع

وهو التمسك بمثل قوله تعالى ء امنتم من في السماء فجوابه انه لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها بدليل قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فظاهره يقتضى ان المراد بكونه فى السماء وبكونه فى الارض معنى واحد لكن كونه فى الارض ليس بمعنى الاستقرار فكذلك كونه فى السماء يجب ان لا يكون بمعنى الاستقرار فلا بد ان يكون المراد ء امنتم من فى السماء ملكه وملكوته وخص السماء بالذكر لانها اعظم من الارض تفخيما للشان

## الجواب عن الوجه الثامن

وهو التمسك بلفظ الحجاب فجوابه انه لا يجوز ان يكون المراد من الحجاب عدم الرؤية وذلك بان الحجاب يقتضى المنع من الرؤية فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازا من اطلاق اسم السبب على المسبب

## الجواب عن الوجه التاسع

وهو التمسك بالآيات المشتملة على الرفع كقوله تعالى بل رفعه الله اليه وقوله والعمل الصالح يرفعه فجوابه ان المراد انه رفعه الى دار كرامته ورفعه الى موضع رفعته ۔ واما رفع العمل الصالح فهو رفع معنوى بلا شبهة فان المراد به رفعه الى درجة القبول ومنه قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ۔

## الجواب عن الوجه العاشر

وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العندية فجوابه انه لا يجوز ان يكون المراد بالعندية الحيز والجهة بل المراد به الشرف والكرامة والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى وقوله انا عند ظن عبدى بى ۔ فليس المراد بهذه العندية عندية الجهة بل عندية القرب

والكرامة كذا ههنا كقوله تعالے وان له عندنا لزلفی وحسن مآب ۔ الی ههنا تم الجواب عن الوجوه التی تمسکوا بها من القرآن فی اثبات الجهة لله تعالے و بالله التوفیق ۔

## واما الجواب عن الاخبار فهی هذه

(الجواب عن الخبر الاول) وهو ما ورد فیه وانه یئط به کما یئط به ان معناه انه یعجز عن جلاله وعظمته حتی یئط به لان اطیط الرحل بالراکب یکون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله فهو علیه السلام قرب بهذا التمثیل من عظمة الله تعالی وارتفاع عرشه لیعلم المخاطب انه تعالے اجل واعلے من ان یجعل شبیها لاحد من خلقه ۔

## واما الجواب عن الخبر الثانی

وهو قوله صلے الله علیه وسلم لما قضی الله الخلق کتب عنده کتابا فهو عنده فوق العرش فالجواب عنه ما تقدم من لفظ عند فی القرآن یعنی ان المراد بلفظ عند عندیة القرب والشرف والمکانة ۔

## واما الجواب عن الخبر الثالث

فهو ان لفظ این کما یجعل سؤالا عن المکان فقد یجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة فیقال این فلان من فلان فلعل السؤال کان عن المنزلة واشارتها الے السماء ای هو رفیع القدر جدًّا وانما اکتفی منها بتلک الاشارة لقصور عقلها وقلة فهمها وهذا الجواب یصح ان یکون جوابا عن تمسکهم بالخبر الثانی وهو لفظ عند یذکر لبیان المنزلة والدرجة ۔

## حدیث الاین

ومن هذا الباب ایضا ان رجلا قال للنبی صلے الله علیه وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق السماء فقال علیه السلام فی عماء ما تحته هواء وفوقه هواء وهذا یروی علے وجهین (احدهما) بالمد وهو السحاب الرقیق (والثانی) بالقصر فاذا روی مقصورا کان المعنی انه تعالے کان وحده ولم یکن معه غیره وشبه العدم بالعمی فکانه قال لم یکن شئ سواه لا فوق ولا تحت ولا شمال ولا یمین فیرجع الی حدیث عمران بن حصین قال اخبرنا عن اول هذا الامر قال کان ولم یکن معه شئ ۔

(قلت) وان کانت الروایة بالمد ای العماء بمعنی السحاب الرقیق فهو یرجع الی قوله تعالی هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام وقوله عزوجل ءامنتم من فی السماء وذلك باعتبار الملك والقهر والغلبة دون المکان والجهة کما تقدم ۔

واما قصة المعراج فالمقصود انه یریه الله تعالے انواع مخلوقاته فی العالم العلوی والعالم السفلی لتکون مشاهدته للدلائل اکثر فتصیر نفسه اقوی واکمل کما ورد فی حق الخلیل علیه السلام وکذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین واما قوله ثم دنا فتدلی فالجواب عنه ان هذا الدنو دنو المنزلة والکرامة وقیل المراد دنوه صلے الله علیه وسلم من جبریل کما قال تعالے فی آیة اخری ولقد راٰه بالافق

المبين فلا اشكال حينئذٍ (واما الجواب) عن التمسك بقول فرعون يا هامان ابن لى فهو ان هذا الكلام لفرعون وهو معارض بان موسى عليه السلام لم يقل الرب فى السماء بل قال رب السماء ثم ان فرعون كان ظن فيه ان الاله مستقر فى السماء فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة وبالله التوفيق انتهى كلام الامام الرازى ملخصا ومختصرا قدس الله روحه ونور ضريحه آمين يارب العالمين۔

قال الامام البيهقى (بعد ما سرد الآيات والاحاديث الدالة على الاستواء والعلو والفوقية والنزول) وفى الجملة يجب ان يعلم ان استواء الله سبحانه ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فى مكان ولا مماسة لشئ من خلقه لكنه مستو على عرشه كما اخبر بلا كيف بلا اين بائن من جميع خلقه وان اتيانه ليس باتيان عن مكان الى مكان وان مجيئه ليس بحركة وان نزوله ليس بنقلة وان نفسه ليس بجسم وان وجهه ليس بصورة وان يده ليست بجارحة وان عينه ليست بحدقة وانما هذه اوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها ونفينا عنها التكييف فقد قال تعالى ليس كمثله شئ وقال۔ ولم يكن له كفوا احد۔ وقال هل تعلم له سميا۔ كذا فى كتاب الاعتقاد ص٤٢

# ذكر حديث الحبل

قال الامام البيهقى والذى روى من قوله صلى الله عليه وسلم والذى نفس محمد بيده لو انكم دليتم احدكم بحبل الى الارض السابعة لهبط على الله تبارك وتعالى ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاول والآخر والظاهر والباطن ففى هذا الحديث اشارة الى نفى المكان عن الله تعالى وان العبد اينما كان فهو فى القرب والبعد من الله تعالى سواء وانه الظاهر فيصح ادراكه بالادلة وانه الباطن فلا يصح ادراكه بالكون فى مكان واستدل بعض اصحابنا فى نفى المكان عنه بقول النبى صلى الله عليه وسلم انت الظاهر فليس فوقك شئ وانت الباطن فليس دونك شئ فاذا لم يكن فوقه شئ ولا دونه شئ لم يكن فى مكان كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٤٠٠۔

والمقصود من الخبر بيان ان علمه وقدرته وسلطانه محيط بما فى السماء والارض وان العلو والسفل وفوق وتحت كله بالنسبة الى علمه سواء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء قد احاط بكل شئ علما۔ قوله فان الله يتقبلها بيمينه قال الكرمانى ذكر اليمين لان معناه حسن القبول فان العادة جارية بان تصان اليمين عن مس الاشياء الدنيئة وليس فيما يضاف اليه تعالى من صفة اليد شمال لانها محل الضعف والنقص وقد روى كلتا يديه يمين

وليس معنى اليد الجارحة وانما

هو صفة جاء بها التوقيف

فنطلقها ولا نكيفها وننتهى

حيث انتهى

التوقيف

(ك)

# باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة

المقصود من هذا الباب بيان ان لقاء الله تعالى و رويته لاهل الجنة حق وصدق مع كونه تعالى منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار بخلق قوة الادراك فى الباصرة من غير تحيز ومقابلة ولا مواجهة ولا مسامتة وهو مذهب اهل السنة والجماعة كافة وانكره المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة ولهم فى ذلك دلائل فاسدة بل اوهام كاسدة واحتج الامام البخارى بهذه الآية والاحاديث على ان العبد يرى ربه يوم القيامة ـ والعبد قد رأى ربه تعالى حين اخرج من صلب ابيه آدم عليه السلام عندما اخذ منه الميثاق الست بربكم فرؤية المعبود الحق هى بداية العبد وهى نهايته قال الامام ابوبكر الباقلانى[1] اعلم ان اهل السنة والجماعة جوزوا الرؤية على الله تعالى بلا خلاف بينهم على الجملة وانما وقع الخلاف بينهم هل يكون ذلك ويجوز فى الدنيا ام ذلك فى الآخرة خاصة فكل الصحابة اجمعوا ومن بعدهم من اهل السنة والجماعة ان الله تعالى يرى فى الجنة يراه المؤمنون بلا خلاف فى ذلك واختلف الصحابة فى الرسول عليه السلام هل رآه ليلة المعراج بالقلب او بعينى الرأس على قولين فكانت الصديقة عائشة رضى الله عنها فى جماعة من الصحابة يقولون رآه بقلبه دون عينى رأسه وكان ابن عباس رضى الله عنهما فى جماعة من الصحابة رضى الله عنهم يقولون انه صلى الله عليه وسلم رآه ليلة المعراج بعينى راسه ونحن نقول بقول ابن عباس رضى الله عنهما فاذا تقرر هذا فان المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج الكل منهم ينكرون الرؤية ولايجوزونها بوجه حتى قالوا ولايرى ولايرى هو نفسه ـ والدليل على جوازها من حيث العقل سؤال موسى عليه الصلوة والسلام حيث قال رب ارنى انظر اليك وهذا السؤال انما كان من موسى عليه السلام بعد النبوة والبعثة والرسالة لان الله تعالى قال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارنى[2] انظر اليك ـ ولايخلو هذا السؤال بعد النبوة والكمال من احد اربعة اوجه اما ان يكون سأل بعد علمه بجوازها على ربه او مع علمه باستحالتها على ربه او سألها وهو شاك فى ذلك او سألها وهو ذاهل العقل لا يتفهم شيئا ـ فلا يجوز ان يكون سأل ذلك مع علمه بانه يستحيل على ربه لان من المحال ان يسأل النبى الكريم ربه ما يستحيل فى حقه سبحانه وتعالى ولايجوز ان يكون سأل ذلك وهو شاك جاهل حكم هذه المسئلة وذاهل لايدرى لان هذه المسئلة من مسائل اصول الدين وكيف يجوز على النبى الكريم عليه السلام الشك او الذهول او غفلة القلب عنها

[1] نهاية الاقدام ص ٣٥٢ واصول الدين والاتحاف ص $\frac{١١٢}{٢٦}$ ـ [2] قال البزدوى فموسى عليه السلام اعتقد ان الله جائز الرؤية والله تعالى لم يرد عليه اعتقاده بل قال لن ترانى فقوله لن ترانى تقرير لاعتقاده فان من قال ارنى جاريتك فقال صاحب الجارية لن تراها فيكون ذلك تقريرا منه انها جائزة الرؤية ـ وكلمة لن فى الاصل لتاكيد النفى لا للتابيد وان سلم انها للتابيد فالمراد به تابيد الدنيا لا تابيد الآخرة ملخص من كلام البزدوى فى اصول الدين ص ٧٩ مع زيادة يسيرة من المؤلف ـ

اقامة الدليل على امكان الرؤية

(ذكر اجماع الصحابة)

واذا ابطل جميع ذلك لم يبق الا انه عليه السلام سأل ذلك وهو معتقد جواز الرؤية عليه سبحانه وتعالى فاذا اعتقد النبي الكريم جواز الرؤية لم يخل من ان يكون مصيبا او مخطئا ولا يجوزان يخطئ النبي الكريم في اعتقاده فلم يبق الا انه اصاب وهذا التقرير لا مخرج للمخالف عنه بوجه ولا سبب فافهمه (فان قيل) اليس قد قال الله تعالى لن تراني۔ فنص على انه لا سبيل الى ماسأله (فالجواب من وجهين (احدهما) ان هذا لا يمنع من جواز الرؤية لان قوله لن تراني انما تضمن عدم وجود الرؤية عند السؤال لا استحالة الرؤية على ما قررنا ولو اراد استحالة الرؤية لقال لن يجوز ان تراني وقد لا يوجد الشئ ولا يدل على استحالته الا ترى ان احدا لو سأل نبي زمانه ان يسأل ربه ان يرزقه ولدا فسأل نبي ذلك الزمان فاوحى الله تعالى لن يرزق هذا السائل ولدا هل يدل ذلك على انه لا يجوز وجود الولد في حق هذا السائل وبتخييل بل هو جائز وان منع من وجوده عقب السؤال۔ على ان حرف لن لا يقتضي عدم جواز الرؤية في الدنيا والآخرة ولو قرن بابدا الا ترى انه تعالى قال في حق اليهود ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم۔ يعني الموت ولم يقتض ذلك ان لا يتمنوه في الدنيا والآخرة لانه اخبر تعالى انهم يتمنون الموت في النار بقوله۔ ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك يعنون الموت فاذا كان حرف لن مع اقتران ابدية لا يقتضي نفي ذلك في الدنيا والآخرة فكيف به اذا لم يقرن به ابدا۔ وايضا الجواب يجوز فيه الاستثناء بان كان يقول لن تراني في الدنيا ولن تراني الى وقت كذا وكذا كما قال اخو يوسف عليه السلام فلن ابرح الارض۔ ثم استثنى حتى يأذن لي ابي او يحكم الله لي۔ فصح ان حرف لن لا يحيل عليه جواز الرؤية وانما توجب ان لا توجد الرؤية في هذا الوقت دون جوازها فصح ما قلناه۔

## والجواب الثاني

ان الله تعالى علق جواز الرؤية على امر يجوز ان يوجد وهو استقرار الجبل ولو كانت مستحيلة لما علقها على امر جائز فلما كان استقرار الجبل من الجائز دل على ان الرؤية جائزة۔ (فان قيل) اليس قد قال موسى عليه السلام تبت اليك قالوا والتوبة انما تكون من الخطأ فلما علم عليه السلام انه اخطأ تاب۔

## فالجواب من اوجه

(احدها) ان موسى عليه السلام لما رأى عظيم الآية جعل الجبل دكا وصعوقه قال على جاري

---

عہ قال الاستاذ عبد القاهر البغدادي فان قيل فقوله لن تراني يدل على نفي الرؤية ابدا لان حرف لن على التابيد قيل هو على تابيد النفي في الدنيا لا ترى انه قال تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ثم قال ولن يتمنوه ابدا يعني في الدنيا لان الكافر يتمنى في الآخرة الموت ليتخلص به من العذاب كذا في كتابه اصول الدين ص۹۹ والحاصل انه تعالى قال تعالى في حق اليهود ولن يتمنوه ابدا وهم يتمنونه في النار للتخلص من عذابها ۱۲

العادة من القول عند الفزع تبت اليك وان لم يكن سؤاله مستحيلا وهذا كما ان الواحد منا اذا سمع صوت الرعد العظيم او رأى الظلمة العظيمة او امرا هائلا فزع عند ذلك الى التوبة والاستغفار وان لم يكن منه قبل ذلك معصية او سؤال مستحيل (وجواب آخر) وهو انه يحتمل ان موسى عليه السلام ذكر عند هول ما رأى فيه النفس فجدد التوبة منها واكدها وان لم يكن منه في هذه الحالة ذنب يتاب منه۔ (جواب آخر) يحتمل ان يكون تبت اليك للشدة التي اصابته عند سؤال الرؤية وان كانت الرؤية جائزة كما ان الواحد منا اذا ركب البحر وناله شدة وخوف من هوله وامواجه او سافر فلقي في سفره ما اتعبه وشق عليه يقول انا تائب من ركوب البحر ومن السفر وان كان ركوب البحر والسفر جائزا غير محرم ولا مستحيل وكذلك مسألتنا مثله (جواب آخر) يحتمل ان يكون قال تبت اليك من ان اسأل مثل هذا الامر العظيم الجليل قبل الاستئذان فيه حتى يؤذن لي في السؤال ولهذا قيل عن موسى عليه السلام انه تأدب بعد ذلك فقال يا رب اسألك في جميع اموري قال نعم يا موسى سالني في جميع امورك حتى ملح عجينك اهلك (جواب آخر) وهو ان موسى عليه السلام كانت ارادته وهمته تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الآخرة وكان مراد الله تاخير الرؤية له الى الآخرة وان لا يتقدم على نبينا صلى الله عليه وسلم في الرؤية فكانه قال تبت عن مرادي وهمتي الى مرادك وهذا الصحيح لان التوبة هي الرجوع فكانه رجع عن مراده الى مراد ربه تعالى فاعلم ذلك كذا في الانصاف من ص۱۵۶ الى ص۱۵۹

## اقامة الدليل على وقوع الرؤية في الآخرة لاهل الجنة

وقال الامام ابو بكر الباقلاني۔ والدليل على ثبوتها (اي وقوع الرؤية في الآخرة) من طريق الكتاب والسنة قوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام۔ واللقاء اذا قرن بالتحية لا يقتضي الا الرؤية۔ وايضا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال ابو بكر الصديق الزيادة النظر الى وجهه الكريم وقد ذكر مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمراد بقوله ناضرة انها مشرقة والمراد بقوله الى ربها ناظرة انها لربها رائية لان النظر اذا عدي بكلمة الى اقتضى الرؤية نصا كقوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك وقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت (كذا في الانصاف ص۲۴) وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون۔ والحجب[۲] للكفار عن رؤيته عذاب فدل على ان المؤمنين

---

[۱] قال الامام البزدوي فموسى عليه السلام تاب عن السؤال لا عن الاعتقاد فان الله تعالى رد عليه السؤال لا الاعتقاد ولانه سأل الرؤية في غير وقته على ان العادة بين الناس انهم متى رأوا فزعا يتوبون الى الله تعالى خوفا من البلاء من غير ذنب سبق منهم كذا في اصول الدين ص۸۰ ۔

[۲] فلما حجب اولئك في حال السخط دل على ان المؤمنين يرونه في حال الرضا والا لم يكن بينهما فرق

لمعة الاعتقاد

لابن

قدامة

غير محجوبين ولا يعذبون بعذاب الحجاب (وايضا) ان الصحابة سألوا الرسول عليه السلام هل نرى ربنا فقال نعم ولا يجوز ان يكون سؤالهم هل نعلم ربنا او يعلمنا ربنا فبطل قول من يحمل الرؤية على العلم ولهذا اجاب صلى الله عليه وسلم ستروته عيانا كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب لا تضامون في رؤيته يعني لا تشكون في رؤيته كما لا يشك من رأى القمر والشمس تشبيه[1] الرؤية بالرؤية في نفي الشك عن الرائي ولم يشبه المرئي بالمرئي فاعلم ذلك ويدل على ذلك ايضا قوله عليه الصلاة والسلام في دعائه اللهم اني اسألك لذة النظر الى وجهك والشوق الى لقائك فلو كانت مستحيلة لما سألها صلى الله عليه وسلم فلما سألها دل على الجواز وبطل ما قال اهل العناد وبالله التوفيق كذا في الانصاف ص١٦١ ـ

(فان قيل) اذا كان مرئيا فخبرونا ما هو (قيل لهم) ان اردتم بقولهم ما هو اي ما صورته وجنسه وطوله وعرضه الى غير ذلك مما لا يجوز عليه فليس بذي صورة ولا جنس ولا طول ولا عرض وقد قدمنا الادلة على انه لا يشبه خلقه ولا يشبهونه ـ وان اردتم بقولكم ما هو ما اسمه فاسمه الله ـ الرحمن ـ الرحيم الحي ـ القيوم ـ وان اردتم بقولكم ما هو صنعه ـ فصنعه العدل والاحسان والانعام والسموات والارض وجميع ما بينهما ـ وان اردتم بقولكم ما هو ما الدلالة على وجوده فالدلالة على وجوده جميع ما نراه ونشاهده من محكم فعله وعجيب تدبيره وان اردتم بقولكم ما هو اي اشيروا الينا اليه حتى نراه وكلمنا[2] الا تصحالا في المسجد (فان قيل) فاذا كان مرئيا فكيف هو (قيل) لهم ان اردتم بقولكم كيف هو على اي تركيب او على اي صورة هو او على اي جنس هو فلا تركيب له ولا صورة ولا جنس فنخبركم عن ذلك وان اردتم بقولكم كيف هو وعلى اي صفة هو فهو فذا يحي عالم قادر متكلم سميع بصير مريد وان اردتم بقولكم كيف هو ـ كيف صنعه الى خلقه فصنعه اليهم الاحسان والعدل والتفضل والامتنان (فان قيل) فاذا كان مرئيا فاين هو (قيل لهم) ان اردتم اين هو في وصف المنزلة والرفعة والجلال فهو كما وصف نفسه بقوله وهو القاهر فوق عباده وبقوله الرحمن على العرش استوى ـ وبقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ـ وبقوله ان ربك لبالمرصاد قيل لهم الاين سوال عن مكان وليس هو مما يحويه مكان لما قدمنا من الحجج والبراهين بحمد الله الملك المنان وحسبي الله ونعم الوكيل كذا في الانصاف ص١٧١ ـ

قيل سئل بعض اهل التحقيق عن الله عز وجل ما هو فقال اله واحد فقيل له كيف هو فقال ملك قادر فقيل له اين هو فقال بالمرصاد فقال السائل ليس عن هذا سألت فقال الذي اجبتك به هو صفة الحق فاما غيره فصفة الخلق واراد بذلك ان يسأله عن التكييف والتحديد والتمثيل وذلك صفة المخلوق لا صفة الخالق ولان المتفكر اذا تفكر في خلق السموات والارض وخلق نفسه وعجائب صنعه له اداه ذلك الى صريح التوحيد لانه يعلم بذلك انه لا بد لهذه المصنوعات من صانع قادر عليم حكيم ـ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ـ كذا في الانصاف ص١٧٢ ـ قال صدر الاسلام البزدوي رحمه الله تعالى واما قوله تعالى لا تدركه الابصار فقد قال بعض اهل السنة والجماعة انه لا يدرك ولكن يرى وبه قال عبد الله بن سعيد القطان والشيخ ابو منصور

---

[1] يعني انه تشبيه للرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي فان الله تعالى لا شبيه له ولا نظير ـ لمعة الاعتقاد ص١٣٥ كذا في

[2] ان جل تلت فلنا لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ـ

الماتريدي وقالوا الادراك يقتضي الاحاطة واستدلوا بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار كذا في اصول الدين ص ٨٦ - قال ابن قتيبة لما علم موسى عليه السلام ان الله يرى يوم القيامة سأل الله ان يجعل له في الدنيا ما اجله لانبياءه واولياءه يوم القيامة فقال لن تراني يعني في الدنيا ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني - اعلمه ان الجبل لا يقوم لتجليه حتى يصير دكا وان الجبال اذا ضعفت عن احتمال ذلك فابن آدم احرى ان يكون اضعف الى ان يعطيه الله يوم القيامة ما يقوى به على النظر ويكشف عن نظره الغطاء الذي كان في الدنيا فيصير بعد الكلال حديدا والتجلي هو الظهور ومنه جلوت المرآة والسيف اذا اظهرتهما من الصدأ وجلوت العروس اذا ابرزتها - كذا في الاختلاف في اللفظ ص ٣٥

# ذكر الاتيان والمجيئ

قوله فياتيهم الله عز وجل اسناد الاتيان اليه تعالى مجاز عن التجلي وقيل مجاز عن رؤيتهم اياه لان الاتيان الى الشخص مستلزم لرؤيته وقال عياض اي ياتيهم بعض ملائكته وهذا آخر امتحان المؤمنين - كذا في عمدة القاري -

قال صدر الاسلام البزدوي المراد بالاتيان ظهور آثار قدرته وقهره فان الاتيان حقيقة للظهور لا للانتقال كما زعموا ولهذا يستعمل في الصفات والاجسام ويقال جاء المرض وجاءت الصحة كذا في اصول الدين - اعلم انه قد ورد اسناد الاتيان الى الله عز وجل في الآيات والاحاديث اما الآيات فمنها قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا - وقوله تعالى وجاء ربك وغيرها والاحاديث اكثر من ان تحصر فاجمع العقلاء على ان الله تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الجواهر والاجسام من الحركة والسكون والزوال والانتقال والتغير ولا تحويه الامكنة ولا تحيط به الازمنة فلا بد ان يكون اتيانه منزها عن مثل الاتيان والمجيئ الذي يكون في الاجسام فهو اما مجاز عن التجلي او المراد به اتيان امر الله وبأسه او ظهور آثار قدرته وقهره فان حقيقته للظهور لا للانتقال قال ابن حزم[1] روينا عن الامام احمد في قوله تعالى وجاء ربك انما معناه وجاء امر ربك كقوله تعالى هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي امر ربك والقرآن يفسر بعضه بعضا وهكذا نقله ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير وقال البيهقي في مناقب احمد انبأنا الحاكم ثنا ابو عمرو بن السماك ثنا حنبل بن اسحاق قال سمعت عمي ابا عبد الله يعني احمد يقول احتجوا يومئذ يعني يوم نوظر في دار امير المؤمنين فقالوا تجيئ سورة البقرة يوم القيامة وتجيئ سورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال الله تعالى وجاء ربك انما ياتي قدرته وانما القرآن امثال ومواعظ قال البيهقي وفيه دليل على انه كان لا يعتقد في المجيئ الذي ورد به الكتاب والنزول الذي وردت به السنة انتقالا من مكان الى مكان كمجيئ ذوات الاجسام ونزولها وانما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته فانهم لما زعموا ان القرآن لو كان كلام الله وصفة من صفات ذاته لم يجز عليه المجيئ والاتيان فاجابهم ابو عبد الله بانه انما يجيئ ثواب قراءته التي يريد اظهارها يومئذ فعبر عن اظهاره اياها بمجيئه - اھ

---

[1] انظر ص ١٧٣ من كتاب الفصل - وانظر ص ٥ من كتاب دفع شبه من شبه — ١٢

وقال ابن فورك: قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف معناه الاستئصال في الهلاك والدمار وارسال العذاب وقوله سبحانه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام معناه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله بالعذاب في ظلل من الغمام فهذا فعل من الله وسماه اتيانا كذا في مشكل الحديث ص٣٦ - وانما خص الغمام بحلية العذاب لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير كما قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون -

قال الامام البيهقي قال الله عز وجل هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وفي بعض القراءات هل ينظرون الا ان يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام وهي كقوله تعالى يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا -

(قلت) فصح بهذا التفسير ان الغمام انما هو مكان الملائكة ومركبهم وان الله تعالى لا مكان له ولا مركب واما الاتيان والمجيئ فعلى قول ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه يحدث الله يوم القيامة فعلا يسميه اتيانا ومجيئا لا بان يتحرك او ينتقل فان الحركة والسكون والانتقال والاستقرار من صفات الاجسام والله تعالى احد صمد ليس كمثله شئ وهذا كقوله عز وجل فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ولم يرد به اتيانا من حيث النقلة وانما اراد احداث الفعل الذي به خرب بنيانهم وخر عليهم السقف من فوقهم فسمى ذلك الفعل اتيانا وهكذا قال في اخبار النزول ان المراد به فعل يحدثه الله عز وجل في السماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولا بلا حركة ولا نقلة تعالى الله عن صفات المخلوقين كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٤٤٨ -

وقال ابن حزم: النزول انما هو فعل يفعله الله تعالى في السماء الدنيا من الفتح بقبول الدعاء وان تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين وهذا معهود في اللغة نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لي وتطول به علي ومن البرهان على انه صفة فعل لا صفة ذات ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علق التنزل المذكور بوقت معدود فصح انه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ كذا في كتاب الفصل ص١٧٢ ج٢

## ذكر الصورة

قد ورد ذكر الصورة في الاحاديث واتفقت عقيدة المسلمين على انه سبحانه لا تجوز عليه الصورة التي هي هيئة وتأليف وشكل وتخطيط فان ذلك من صفات الاجسام والله سبحانه منزه عن ذلك فالمشبهة حملوا لفظ الصورة على الظاهر المتعارف واهل السنة والجماعة حملوه على معنى الصفة - بما يليق بشانه تعالى لاستحالة كون الباري مصورا بالصورة والهيئة والتركيب والحد والنهاية -

قوله فيأتيهم الله في صورته التي يعرفونها اي يتجلى لهم الله على الصفة التي عرفوه بها كذا في العمدة ص٥٥٨ ويحتمل يكون هذا اشارة الى ما عرفوه حين اخرج ذرية آدم من

صلبه فانساهم ذلك في الدنيا ثم يذكرهم بها في الآخرة فاشار بهذا الى الرؤية السابقة حين اخرجهم من صلب ابيهم آدم عليه السلام كذا في الفتح ص٣٥٨ ج ١٣ -

فاشار بهذا الى الرؤية السابقة حين اخرجهم من صلب ابيهم آدم عليه الصلاة والسلام وانما حجبهم عن الرؤية في الكرة الاولى حتى قالوا هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا من اجل من معهم من المنافقين الذين لا يستحقون الرؤية وهم عن ربهم محجوبون فلما تميزوا عنهم ارتفع عنهم الحجب فقالوا عندما رأوه انت ربنا كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٢١٥ -

قال ابن بطال تمسك بهذا الحديث المجسمة فاثبتوا لله صورة ولا حجة لهم فيه لاحتمال ان يكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلا على معرفته كما يسمى الدليل والعلامة صورة كما تقول صورة حديثك كذا وصورة الامر كذا والحديث والامر لا صورة لهما حقيقة وقيل المراد بالصورة الصفة واليه ميل البيهقي واجاز الخطابي ان يكون الكلام خرج على وجه المشاكلة لما تقدم من ذكر الشمس والقمر والطواغيت كذا في الفتح ص٣٥٧ ج ١٣ -

وكذا احتجت المجسمة لاثبات الصورة له سبحانه بما سيأتي في هذا الباب من حديث ابي سعيد الخدري وفيه فياتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها اول مرة الحديث فالصورة في هذا الحديث ايضا بمعنى الصفة كما تقدم لان الصورة تختلف وتتطور وتتغير وهذا محال في حقه سبحانه لاستحالة ان يكون الحق سبحانه على صور كثيرة يجهلونه مرة ويعرفونه مرة اخرى ومعاذ الله ان تختلف اشكاله وصوره وهيئاته - انظر ص٢٢ من مشكل الحديث للامام ابن فورك رح -

# حديث آخر في الصورة

روى البخاري ومسلم في الصحيحين من حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله تعالى آدم على صورته وهو حديث معروف - قال ابن الجوزي وفي معنى ذلك قولان احدهما ان اضافتها اليه اضافة تشريف وتخصيص كقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين - والعاكفين (وقوله تعالى ونفخت فيه من روحي ونحو قوله تعالى ناقة الله فانها اضافة تخصيص وتشريف يفيد التحذير والردع عن التعرض لها)

والثاني[1] ان الصورة بمعنى الصفة تقول هذا صورة هذا الامر اي صفته ويكون خلق آدم على صفته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة فميزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميزه على الملائكة بصفة التعالي حين اسجدهم له والصورة ههنا معنوية لا صورة تخاطيط وقد ذهب ابو محمد بن قتيبة في هذا الحديث الى مذهب قبيح فقال لله صورة لا كالصور فخلق آدم عليها وهذا تخليط وتهافت لان معنى كلامه ان صورة آدم كصورة الحق تعالى وقال القاضي ابو يعلى يطلق على الحق تعالى تسمية الصورة لا كالصور كما اطلقنا اسم ذاته وهذا تخليط لان الذات بمعنى شيء واما الصورة فهي هيئة وتخاطيط وتاليف

[1] وهكذا قال ابن فورك وغيره من الاشعرية كذا في كتاب الفصل لابن حزم ص١٦٨ ج ٢ -

ويفتقر الى مصوِّر ومؤلِّف وقول القائل لا كالصور نقض لما قاله وصار بمثابة من يقول جسم لا كالاجسام فان الجسم ما كان مؤلفا فاذا قال لا كالاجسام نقض ما قال كذا فى دفع شبهة التشبيه ص٢٨ و ص١٩ وكذا فى دفع شبهة من شبه وتمرد ص١٢ ـ

وقال الامام ابوبكر بن فورك اعلم ان بعض اصحابنا المتكلمين فى تاويل هذا الخبر حاد عن وجه الصواب وسلك طريق الخطأ والمحال فيه وهو ابن قتيبة توهما انه مستمسك بظاهره غير تارك له فقال ان الله عز وجل صورة لا كالصور كما انه شئ لا كالاشياء فاثبت لله تعالى صورة قديمة زعم انها لا كالصور وان الله خلق آدم على تلك الصورة وهذا الجهل من قائله وتوغل فى تشبيه الله تعالى بخلقه والعجب منه انه تأول الخبر ثم زعم ان لله صورة لا كالصور ثم قال ان آدم مخلوق على تلك الصورة وهذا الكلام متهافت يدافع اوله آخره وذلك ان قوله لا كالصور ينقض قوله ان الله خلق آدم عليها لان المفهوم من قول القائل فعلت هذا على صورة هذا اى ماثلته به واحتذ يت فى فعله به وهذا يوجب ان صورة آدم عليه السلام كصورته جل ثناءه ويمنع تاويله ان الصورة لا كالصور وليت شعرى الى اى وجه ذهب فى اضافة الصورة الى الله عز وجل. اراد به اثبات الرب تعالى مصور الصورة لا تشبه الصور ام اثبا نه مصورا بامثال هذه الصور ام اراد به ان له هيئة مخصوصة وصورة معينة معلومة ام رجع بذلك الى اثبات صفة له سماها صورة لا على معنى وجه الهيئة والتاليف وليس يخلو ماذهب اليه من هذه الاقسام وكل ذلك فاسد لا يليق بالله عز وجل لا تقتضاه ان يكون مؤلفا مركبا ذا حدود ونهاية وبعض وغاية وكل ذلك يؤدى الى القول بنفيه تعالى ولا معنى لحمل ذلك على صفة طريقها السمع على نحو ما قلنا فى اليد والعين لخلو الكلام من فائدة لو حمل على ذلك فقد بان خطأ هذا القائل وعدوله عن وجه الصواب فى تاويله اه كذا فى مشكل الحديث ص١٣ و ص١٤ ـ

وقال الامام الغزالى. ليس الانسان عبارة عن هذه البنية بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسمانى ولا تعلق له بهذا البدن الا على سبيل التدبير والتصرف فقوله عليه الصلاة والسلام ان الله خلق آدم على صورته اى ان نسبة ذات آدم عليه السلام الى هذا البدن كنسبة البارى تعالى الى العالم من حيث ان كل واحد منهما غير حالٍ فى هذا الجسم وان كان مؤثرا فيه بالتصرف والتدبير والله اعلم كذا فى اساس التقديس ص٨٧ للامام الرازى قال الامام البيهقى رح اما ذكر الصورة فى هذه القصة فان الذى يجب علينا وعلى كل مسلم ان يعلمه ان ربنا ليس بذى صورة ولا هيئة فان الصورة تقتضى الكيفية وهى عن الله وعن صفاته منفية وقد يتاؤل معناها على وجهين. (**احدهما**) ان يكون الصورة بمعنى الصفة كقول القائل صورة الامر كذا وكذا ابريد صفته فتوضع الصورة موضع الصفة (**والوجه الآخر**) ان المذكورات من المعبودات فى اول الحديث انما هى صور واجسام كالشمس والقمر والطواغيت ونحوها ثم لما عطف عليها ذكر الله سبحانه خرج الكلام فيه على نوع من المشاكلة فقيل يأتيهم الله فى صورة كذا اذ كانت المذكورات قبله صورا واجساما وقد يحمل آخر الكلام على اوله فى اللفظ ويعطف باحد الاسمين على الآخر والمعنيان متباينان وهو كثير فى كلامهم كالعمرين والاسودين والعصرين ومثله فى الكلام كثير ومما يؤكد التاويل الاول (وهو ان معنى الصورة الصفة) قوله من رواية عطاء ابن يسار عن ابى سعيد فيأتيهم الله فى ادنى صورة من التى رأوها وهم لم يكونوا رأوه قط قبل ذلك (على التخاطيط والاشكال فانه منزه عن ذلك) وقد تكون الرؤية بمعنى العلم

كقوله - وارنا مناسكنا قال ابو سليمان ومن الواجب في هذا الباب ان نعلم ان مثل هذه الالفاظ التي تستشنعها النفوس انما خرجت على سعة مجال كلام العرب ومصارف لغاتها وان مذهب كثير من الصحابة والكثر الرواة من اهل النقل والاجتهاد في اداء المعنى دون مراعاة اعيان الالفاظ وكل منهم يرويه على حسب معرفته ومقدار فهمه وعادة البيان من لغته وعلى اهل العلم ان يلزموا احسن الظن بهم وان يسلكوا التأني لمعرفة معاني ما رووه وان ينزلوا كل شئ منه منزلة مثله فيما تقتضيه احكام الدين ومعانيها على انك لا تجد بحمد الله ومنّه شيئا صحت به الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الاوله تاويل يحتمله وجه الكلام ومعنى لا يستحيل في عقل او معرفة - كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۲۹۶

ويؤيده اختلاف الرواة في لفظ هذه الرواية ففي رواية فياتيهم الله - وفي رواية هشام بن سعد ثم يتبدى لنا الله ولفظ العلاء بن عبد الرحمن عند الترمذي فيطلع عليهم رب العالمين وبينهما بون شاسع

## حديث آخر في الصورة

قال ابن الجوزي روى عبد الرحمن بن عياش عن النبي صلى الله عليه وسلم قال رأيت ربي في احسن صورة فقال لي فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد قلت انت اعلم يا رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثدييّ فعلمت ما في السموات والارض قال الامام احمد اصل هذا الحديث وطرقه مضطربة - اهـ - واحسن طرقها يدل على ان ذلك كان في النوم والرؤيا لا تكون حقيقة وان قلنا انه رآه في اليقظة فالمعنى رأيته على احسن صفاته من الاقبال والافضال على والرضا عني (لان الصورة يعبر بها ويراد بها الصفة كما في حديث خلق الله آدم على صورته كما رسالة الحصني ص۱۱) كذا في دفع شبهة التشبيه ص۳۰ -

فان وضع اليد بين الكتفين يراد منه المبالغة في الاهتمام بحاله والاعتناء بشانه ويقال لفلان يد في هذه الصنعة اي هو كامل فيها واما قوله فوجدت بردها المراد به برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا - راجع اساس التقديس ص۹۱ -

قال الامام ابو بكر بن فورك - اعلم ان الذي يقتضي التاويل من هذا الخبر قوله صلى الله عليه وسلم فوضع كفه بين كتفي فقد تأوله الناس على وجهين احدهما ان يكون بمعنى القدرة كما قال القائل ؎

هون عليك فان الامور ❊ بكف الاله مقاديرها

يعني في قدرته تقديرها وتدبيرها - والوجه الثاني ان يكون المراد بالكف النعمة والمنة والرحمة واستعمال العرب لفظ اليد والاصبع والكف في معنى النعمة سائغ كثير في اللغة فعلى هذا يكون تاويل الخبر الاخبار عن نعمة الله عز وجل وفضله ولطفه واقباله عليه بان شرح صدره ونوّر قلبه وعرّفه ما لم يعرف وعلّمه ما لم يعلم فكانه قال جعلني الله في ظل رحمته ونعمته وافاد لي الرب تعالى من رحمته وانعامه بملكه وقدرته حتى علمت ما لم اعلمه واما قوله فوجدت بردها فانه يحتمل ان يكون المراد بذلك برد النعمة بمعنى روحها واثرها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا في رفاهية وسعة فعلمت ما بين المشرق والمغرب لما نوّر قلبه وشرح صدره باظهار آثاره وتدبيره عن رحمته فيه وانما حملناه على ذلك لاستحالة وصف الله

تعالے بالجوارح والآلة وذلك لاستحالة ان يكون ذا البعض وعضو وهذا هو ثمرة توحيد ذاته كذا في مشكل الحديث ص۱۸ و ص۱۹

# ذكر الضحك

قوله فلا يزال يدعو الله حتى يضحك الله منه فاذا ضحك الله منه قال له ادخل الجنة فيه اطلاق الضحك في جنابه تعالے وليس المراد بالضحك ما يعتري البشر وهو انفتاح الفم عن الاسنان فان هذا محال على الله عز وجل بل هو مثال لما يحل محل الاعجاب والاستحسان عند البشر فالضحك صورة مثالية لحصول كمال الرضى والاستحسان والمراد به الاقبال بالرضى يقال ضحك فلان الى فلان اذا توجه اليه طلق الوجه مظهر الرضى عنه فالمراد بضحك الله عز وجل ابداء فضله وكرمه كما يكون الضحك لابداء الرضى قال ابن الجوزي الضحك له معان ترجع الى معنى البيان والظهور وكل من ابدى عن امر مستور قيل قد ضحك يقال ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر فيها وانفتق عن زهره كما يقال بكت السماء - وقال الشاعر

كل يوم باقحوان جديد ❊ تضحك الارض من بكاء السماء

وكذلك الضحك الذي يعتري البشر انما هو انفتاح الفم عن الاسنان وهذا يستحيل على الله سبحانه وتعالے فوجب حمله على معنى انه ابدى الله تعالے كرمه وفضله اھ - كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص۲۳ وقال الامام البيهقي رح قال ابو الحسن معنى قول النبي صلے الله عليه وسلم يضحك الله اي يبين ويبدي من فضله ونعمه ما يكون جزاء العبد الذي رضي بعمله - كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۷۳ -

وقال الامام ابو بكر بن فورك رح ذكر صاحب الكتاب الملقب بالتوحيد (يعني به ابن خزيمة) بابا في اثبات ضحك الرب تعالے فقال ضحك لا يشبه ضحك المخلوقين كما ان كلامه لا يشبه كلام المخلوق وقال انا نؤمن بانه يضحك ربنا كما اعلمنا النبي صلے الله عليه وسلم ونسكت عن صفة ضحكه جل وعلا اذ الله استاثر بصفة ضحكه فلم يطلعنا على ذلك - اعلم ان وصف الله عز وجل بالضحك على ما ورد به الخبر مطلق سائغ واما على توهم هذا القائل ان الضحك صفة كالكلام تخطأ فقد بيننا واوضحنا في ما قيل في ص۴۰ ان اصل معنى الضحك في اللغة هو الظهور والبروز والابضاح على وجه مخصوص منه قالوا ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر نباتها - ومنه قول القائل ؎

والارض تضحك من بكاء السماء وسقيها ❊ اي يظهر زهر نباتها نورها من مطر

السماء وسقيها ولفظ الضحك مشترك المعنى في اللغة ويختلف احكامه باختلاف من يضاف اليه ويوصف به وليس هو من الالفاظ التي تختص بمعنى واحد حتى لا يليق به غيره فاذا وصف الله جل ذكره بالضحك فهو على معنى اظهار الطافه وفوائده ومنه ونعمه وكذلك معناه في هذا الخبر ان يظهر نعمه ومنته لهذا الداخل اخيرا الجنة بعد يأسه وقنوطه مما سوى الله عز وجل وليس ذلك الضحك صفة كما توهم ولا الامر فيه كما قدر انه مما استاثر الله عز وجل بعلمه فلم يطلع على ذلك خلقه وذلك ان النبي صلے الله عليه وسلم خاطبنا بلغة العرب واذا وجدنا الكلامه وجها في اللغة صحيح المعنى مفيدا حملناه عليه ولم ينكر ان يكون ذلك هو المراد كذا في مشكل الحديث ص۱۶۱ و ص۱۶۲ - وانظر منه ص۱۹۱ و ص۳۹ و ص۴۰ -

## ذكر[١] الفرح

وكذلك ما جاء في الاحاديث من اسناد الفرح الى الله تعالى فالمراد به ايضا اظهار الرضا والمعاملة معه معاملة من يفرح بعمله والاقبال عليه مثل الاقبال على الشئ المفروح به ولا يجوز ان يعتقد في الله سبحانه التأثر الذي يوجد في المخلوقين فان صفات الحق قديمة لا يحدث له صفة وهكذا ينبغي ان يفهم الفرح الذي جاء منسوبا الى الله عز وجل في حديث الصحيحين لله افرح بتوبة العبد من احدكم بضالته اذا وجدها قال القرطبي هذا مثل قصد به بيان سرعة قبول الله توبة عبده التائب وانه يقبل عليه بمغفرته ويعامله معاملة من يفرح بعمله ووجه هذا المثل ان العاصي حصل بسبب معصيته في قبضة الشيطان واسره وقد اشرف على الهلاك فاذا لطف الله به ووفقه للتوبة خرج من سوء تلك المعصية وتخلص من اسر الشيطان ومن المهلكة التي اشرف عليها فاقبل الله عليه بمغفرته ورحمته والا فالفرح الذي هو من صفات المخلوقين محال على الله تعالى لانه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفره بغرض يستكمل به نقصانه ويسد به خلته او يدفع به عن نفسه ضررا او نقصا وكل ذلك محال على الله تعالى فانه الكامل بذاته الغني بوجوده الذي لا يلحقه نقص ولا قصور ولكن هذا الفرح له عندنا ثمرة وفائدة وهو الاقبال على الشئ المفروح به واحلاله المحل الاعلى وهذا هو الذي يصح في حقه تعالى فعبر عن ثمرة الفرح بالفرح على طريقة العرب من تسمية الشئ باسم ما جاوره او كان منه بسبب وهذا القانون في جميع ما اطلقه الله تعالى على صفة من الصفات التي لا تليق به وكذا ما ثبت بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى كلامه على هذا الحديث - راجع كتاب الاسماء والصفات ص٣٣٥ .

قال الامام ابو بكر بن فورك معنى الفرح المضاف الى الله تعالى ارادته الانعام على من هو راض عنه كذا في مشكل الحديث ص١٩٣ - **(ذكر العجب)** ومما يناسب هذا المقام ذكر العجب الذي جاء ذكره في احاديث في الصحيحين من حديث ابي هريرة ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني مجهود فقال صلى الله عليه وسلم من يضيفه هذه الليلة فقام رجل من الانصار فقال انا يا رسول الله فانطلق به الى امرأته فقال هل عندك شئ قالت لا الا قوت صبياني قال فعلليهم بشئ اذا ارادوا العشاء فنوميهم فاذا دخل ضيفنا فاطفئ السراج واريه انا ناكل ففعلت واكل الضيف فلما اصبح غدا على النبي صلى الله عليه وسلم فقال لقد عجب الله تعالى من صنيعكما بضيفكما الليلة - وفي افراد البخاري من حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال عجب الله من قوم يجرهم في السلاسل حتى يدخلهم الجنة قال ابن الجوزي قال العلماء العجب انما يكون من شئ يدهم الانسان مما لا يعلمه فيستعظمه وهو لا يليق بالخالق جل جلاله لكن معناه عظم قدر ذلك الشئ عند الله لان المتعجب من الشئ يعظم قدره عنده وقال ابن الانباري معنى عجب ربك زادهم انعاما واحسانا فعبر في هذا الحديث

---

[١] انظر ص٤٧٢ من كتاب الاسماء والصفات وص١٢٥ من اساس التقديس -

بالتعجب عن ذلك كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٩ وانظر ص٨٩ من اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادي رح قال الاستاذ ابوبكر بن فورك التعجب المضاف الى الله تعالى مثل قوله صلى الله عليه وسلم عجب ربنا من قوم يقادون الى الجنة بالسلاسل انما يرجع الى معنى الرضا والتعظيم وان الله عز وجل يعظم من فعل كذا ويرضى عنه كذا في مشكل الحديث ص١١٩ -

## ذكر الاستهزاء والسخرية

وورد في بعض طرق هذا الحديث فيقال له ادخل فان لك مثل الدنيا وعشرة امثالها فيقول اتسخر مني وتضحك مني وانت الملك ففي هذا الحديث نسبة السخرية وهي الاستهزاء الى الله تعالى فقد قال في فتح الباري انما وقعت في الحديث المار اتسخر مني على سبيل المقابلة - الخ

ونقل عياض ان الف اتسخر مني الف النفي كهي في قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا على احد اقوال قال وهو كلام متدال علم مكانه من ربه وبسطه له بالعطاء وجوز عياض ان الرجل قال ذلك وهو غير ضابط لما قال اذ وله عقله من السرور بما لم يخطر بباله ويؤيده انه قال في بعض طرقه عند مسلم لما خلص من النار لقد اعطاني الله شيئا ما اعطاه احدا من الاولين والآخرين. وقال القرطبي في المفهم اكثروا في تاويله واشبه ما قيل فيه انه استخفه الفرح وادهشه فقال ذلك وقيل قال ذلك لكونه خاف ان يجازى على ما كان منه في الدنيا من التساهل في الطاعات وارتكاب المعاصي كفعل الساخرين فكانه قال اتجازيني على ما كان مني فهو كقوله سخر الله منهم وقوله الله يستهزئ بهم اي ينزل بهم جزاء سخريتهم واستهزاءهم - اه

## ذكر الخداع والمكر

قال الله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم وقال تعالى ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين - الخداع من الله تعالى ان يظهر الاحسان والنعم في الدنيا خلاف ما يستر عنهم من عذاب الآخرة فيظنون انه راض عنهم كما كانوا يظهرون في الدنيا الايمان بالله وبرسوله ويضمرون خلاف ذلك فكذلك اظهار الله الاحسان اليهم واخفاء العقوبة لهم في الآخرة كانه استهزاء ومكر وخداع كذا في تفسير القرطبي ص٢٠٨/١٧ وكتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص٣٧٨ - وتفسير خدعة الله التي خدع الله بها المنافق ما ذكره لقوله انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا ان المنافقين كانوا مع المؤمنين في الدنيا فيعطون النور جميعا يوم القيامة فيطفأ نور المنافقين اذا بلغوا السور والصراط فقال الملائكة لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا من حيث جئتم وهذا من الاستهزاء بهم فيرجعون الى المكان الذي قسم فيه النور فلا يجدون شيئا فينصرفون اليهم وقد ضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ينادونهم الم نكن معكم نصلي صلاتكم ونغزو مغازيكم - قالوا بلى ولكنكم فتنتم انفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الاماني حتى جاء امر الله وغركم بالله الغرور ويفتح لهم باب الجنة ثم يقال لهم تعالوا فيقبلون يسبحون في النار والمؤمنون على الارائك فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم فذلك قول الله عز وجل الله يستهزئ بهم. في الآخرة ويضحك المؤمنون حين غلقت دونهم الابواب فذلك قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الارائك ينظرون الى السراج

في الجبال ينظرون الى اهل النار هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون كتاب الاسماء والصفات ص۴۸۵۔

## قال الله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين

قال الفراء نزلت في شان عيسى عليه السلام اذ ارادوا قتله فدخل بيتا فيه كوة وقد ايّد الله عز وجل بجبريل عليه السلام فرفعه الى السماء من الكوة فدخل عليه رجل منهم ليقتله فالقى الله على ذلك الرجل شبه عيسى بن مريم فلما دخل البيت فلم يجد فيه عيسى خرج اليهم وهو يقول ما في البيت احد فقتلوه وهم يرون انه عيسى فذلك قوله ومكروا ومكر الله والمكر من الله الاستدراج لا على معنى المخلوقين كتاب الاسماء والصفات ص۴۸۹

## ذكر الاستحياء

قال الله عز وجل ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها اى لا يترك لان الحياء سبب للترك الا ترى ان المعصية تترك الحياء كما تترك للايمان وفي الحديث فاستحى فاستحى الله منه المراد ان الله لا يترك يدى العبد صفرا اذا رفعها اليه ولا يخليهما من خير لا على معنى الاستحياء الذى يعرض للمخلوقين تعالى الله سبحانه عنه كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۸۶۔

قال الاستاذ ابو بكر بن فورك اعلم ان الاستحياء من الله عز وجل بمعنى الترك وعلى ذلك تاويل المتاول قوله تعالى ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا وان معناه انه لا يترك واما الحياء الذى هو الانقباض بتغير الاحوال وحدوث الحوادث فيمن يتغير به لا يجوز على الله عز ذكره كذا في مشكل الحديث ص۱۹۴

قوله ثم يؤتى بجهنم تعرض كانها سراب والسراب في عرض جهنم في صورة السراب ان اليهود والنصارى كانوا في الدنيا في تلبيس وتدابيس يلبسون الحق بالباطل فخلط عليهم الامر في المحشر جزاء وفاقا والسراب هو الذى يتراى للناس في القاع المستوى وسط النهار في الحر الشديد لامعا مثل الماء يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا

## ذكر التردد

قد تقدم ذكر حديث التردد وشرحه في كتاب الرقاق فلينظر هنالك وانظر ص۴۹۰ من كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي رح وحاصله ان التردد في صفة الله عز وجل غير جائز والبداء في الامور عليه غير سائغ فهو على سبيل التمثيل فان الله سبحانه قد يمرض العبد وينزل به البلاء تارة يشفيه ويعافيه وينزل به الرخاء فتوارد هذه الاحوال المختلفة يشبه التردد۔

## ذكر الساق

قال تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم۔

---

له كتاب الاسماء والصفات ص۳۴۵ ودفع شبهة التشبيه ص۱۴

قال اهل التفسير والتاويل فی قوله یوم یکشف عن ساق ای عن الامر الشدید وقد روی عن ابن
عباس بهذا اللفظ وروی بمعناه فقد روی علی بن ابی طلحة عن ابن عباس فی قوله عز وجل یوم یکشف
عن ساق قال هو الامر الشدید المفظع من الهول یوم القیامة وعن عطیة بن سعد عن ابن عباس
فی قوله یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود یقول حین یکشف الامر وتبدو الاعمال وکشفه
دخول الآخرة وکشف الامر عنه قال ابو سلیمان رحمه الله تعالی انما جاء ذکر الکشف عن الساق علی
معنی الشدة فیحتمل والله اعلم ان یکون معنی الحدیث انه یبرز من امر القیامة وشدتها ما ترتفع معه
سواتر الامتحان فیمیز عند ذلک اهل الیقین والاخلاص فیوذن لهم فی السجود وینکشف الغطاء عن
اهل النفاق فتعود ظهورهم طبقا لا یستطیعون السجود ویحتمل ان یکون المراد به التجلی لهم وکشف الحجب
حتی اذا رآوه سجدوا له قال الشیخ وقد اخبرنا ابو الحسن بن عبدان انا احمد بن عبید نا محمد بن غالب
نا محمد بن الحسین الجعفی نا الولید بن مسلم نا روح بن جناح عن مولی لعمر بن عبد العزیز عن ابی بردة
بن ابی موسی عن ابیه عن النبی صلی الله علیه وسلم فی قوله تعالی یوم یکشف عن ساق قال عن نور
عظیم یخرون له سجدا تفرد به روح بن جناح وهو شامی یاتی باحادیث منکرة لا یتابع علیها والله اعلم
کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص ۳۴۷ ۔

## حدیث ابی سعید فی ذکر الساق

ففیه ۔ قوله صلی الله علیه وسلم فیقول ولابی ذر فیقال هل بینکم وبینه آیة ای علامة
تعرفونه بها فیقولون الساق یحتمل ان الله عرفهم علی السنة الرسل من الملائکة والانبیاء ان الله
جعل لهم علامة تجلیه الساق فیکشف تعالی عن ساقه بالاضافة هذا لفظ سعید بن ابی هلال عن
زید بن اسلم وهو لفظ منکر قال الاسماعیلی فی قوله عن ساقه (بالاضافة) نکرة ۔ (ای هو منکر)
ثم اخرجه الاسماعیلی من طریق حفص بن میسرة عن زید بن اسلم بلفظ یکشف عن ساق (منکرا
بدون اضافة) قال الاسماعیلی هذا اصح لموافقتها لفظ القرآن فی الجملة لا یظن ان الله ذو اعضاء
وجوارح لما فی ذلک من مشابهة المخلوقین تعالی الله عن ذلک لیس کمثله شئ ۔ کذا فی فتح الباری
ص ۵۰۸ ج ۸ فی تفسیر سورة نون والقلم من کتاب التفسیر ۔

وقد جاء فی التنزیل العزیز یوم یکشف عن ساق بدون اضافة الساق الی الله تعالی
ای لیس فی الآیة ان یکشف عن ساقه بل قال یکشف عن ساق بلفظ ما لم یسم فاعله ۔ کذا فی
اساس التقدیس للرازی ۔ قال الامام ابو بکر بن فورک لا یجوز ان یقال لله ساق او یکشف عن
ساقه لان ما ورد فی القرآن والاخبار انما ورد مطلقا غیر مضاف ولا مقید وقد روی عن ابن
عباس تاویل ذلک وان معناه یوم یکشف عن شدة وان ذلک کلام العرب لانهم یقولون قامت
الحرب علی ساق ای علی شدة ۔ کذا فی مشکل الحدیث ص ۱۴۳ ۔

وقال ابو بکر بن العربی فی العواصم واما الساق فلم یرد مضافا الیه سبحانه لا فی حدیث صحیح
ولا سقیم وانما قال الله یوم یکشف عن ساق ما الساق وای ساق ومن ذو الساق ۔ اهـ وقال ابن حزم

صح عن النبي صلى الله عليه وسلم عن يوم القيامة ان الله عز وجل يكشف عن ساق فيخرون سجدا!
فهذا كما قال الله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود وانما هو اخبار عن شدة الامر
وهول الموقف كما تقول العرب قد شمرت الحرب عن ساقها قال جرير ؎

الا رب سامي الطرف من آل مازن ؛ اذا شمرت عن ساقها الحرب شمرا ـ اهـ

قال ابن الجوزي قال جمهور العلماء يكشف عن شدة (ذلك اليوم) قال ابن قتيبة واصل
هذا ان الرجل اذا وقع في امر عظيم يحتاج الى معاناة الجد فيه شمر عن ساقه فاستعيرت الساق
في موضع الشدة وهذا قول الفراء وابي عبيدة وثعلب واللغويين كذا في دفع شبهة التشبيه ص١٥
فالمعنى يكشف عن شدة ذلك اليوم وعن الامر المهول فيه وهو مثل تضرب به العرب لشدة
الامر كما يقال قامت الحرب على ساق وقيل المراد به النور العظيم. (ت)

وقيل ساق الشيء اصله الذي به قوامه كساق الشجرة وساق الانسان اي يوم يكشف عن اصل
الامر فتظهر حقائق الامور واصلها. قال الامام القرطبي واما ما روى ان الله يكشف عن ساقه فانه
عز وجل يتعالى عن الاعضاء والتبعيض وان يكشف وان يتغطى ومعناه ان يكشف عن العظيم من امره
وقيل يكشف عن نوره عز وجل وروى ابو موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله
عن ساق قال يكشف عن نور عظيم يخرون له سجدا. كذا في تفسير القرطبي ص٢٤٩/١٨ـ

وقد ذهب القاضي ابو يعلى الى ان الساق صفة ذاتية وقال. مثله يضع قدمه في النار وحكى
عن ابن مسعود قال يكشف عن ساقه اليمنى فتضيئ من نور ساقه الارض.

(قلت) وذكره الساق مع القدم تشبيه محض وما ذكره عن ابن مسعود محال ولا يثبت الله تعالى
صفة بمثل هذه الخرافات ولا توصف ذاته بنور شعاعي تضيئ به الارض وقال ابن حامد يجب الايمان
بان لله سبحانه وتعالى ساقا صفة الذاته فمن جحد ذلك كفر قلت لو تكلم بهذا عامي جلف كان قبيحا فكيف
من ينسب الى العلم فان المتأولين اعذر منهم لانهم يردون الامر الى اللغة وهؤلاء اثبتوا ساقا للذات
وقد ما خنے بتحقق التجسيم والصورة. كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص١٦

قوله هؤلاء عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه اي بمجرد الايمان دون
امر زائد عليه من الاعمال والخيرات (ت)

قوله انت آدم ابو الناس خلقك الله بيده زيادة في الخصوصية والله تعالى منزه عن الجارحة (قس)

قوله ولكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض فان قلت يلزم منه ان آدم لم يكن نبيا قلت اللازم
ليس كذلك بل كان نبيا لكن لم يكن له اهل زمن يبعث اليهم (ك) وله اجوبة اخرى قد تقدمت.

## ذكر الدار والمكان

قوله فاستاذن على ربي في داره قال الخطابي هذا يوهم المكان والله منزه عن ذلك وانما معناه
في داره التي اتخذها الله تعالى لاولياءه (ودوس لها لاحبائه) وهي الجنة وهي دار السلام كقوله عز وجل
لهم دار السلام عند ربهم والله يدعوا الى دار السلام وانما اضيفت اليه اضافة تشريف مثل بيت الله وحرم

الله كذا فى الفتح ص ۳۶۱ ج ۱۳ - وكتاب الاسماء والصفات ص ۳۴۲ -

وقال الخطابى وورد فى الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك لم يذكرها غيره وهى قوله وهو مكانه والمكان لا يضاف الى الله سبحانه انما هو مكان النبى صلى الله عليه وسلم ومقامه الاول الذى اقيم فيه - كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص ۳۴۲ -

قوله فيوذن لى عليه فاذا رأيته تعالى وقعت ساجدا فيدعنى ما شاء الله ان يدعنى وفى مسند احمد ان هذه السجدة مقدار جمعة من جمع الدنيا (ق س)

قوله فيأتونى فاشفع لهم فى الاراحة من كرب الموقف فيشفعنى ويفصل بينهم وهذا هو المقام المحمود والشفاعة العامة الكبرى وبعد ذلك ذكر شفاعات خاصة لا تعلق لها بما لجأ الناس اليه فيها وهى الاراحة من الموقف والفصل بين العباد

قوله ثم اشفع فيحد لى حدا اى فيعين لى قوما فى هذا الكلام اختصار لان هذه شفاعات خاصة لامته لا تعلق لها بما لجأ الناس اليه وهو الشفاعة للاراحة من الموقف والفصل بين العباد - والمراد انى استاذن على ربى فيوذن لى فى الشفاعة فاشفع اولا للعامة ثم اشفع ثانيا وثالثا ورابعا لطوائف من امتى ولا بد من الحمل على هذا المعنى ليتلائم صدر الحديث وعجزه فان قوله صلى الله عليه وسلم (بعد تلاوة قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا) هذا المقام المحمود الذى وعده نبيكم صلى الله عليه وسلم - اشارة الى الشفاعة الاولى التى لم يصرح بها فى الحديث لكن السياق وسائر الروايات تدل عليه (ق) قال شارح العقيدة الطحاوية والعجب كل العجب من ايراد الائمة لهذا الحديث من اكثر طرقه لا يذكرون امر الشفاعة الاولى فى ان يأتى الرب سبحانه لفصل القضاء كما ورد فى حديث الصور فانه المقصود فى هذا المقام وانما يذكرون الشفاعة فى عصاة الامة واخراجهم من النار وكان مقصود السلف فى الاقتصار على هذا المقدار من الحديث هو الرد على الخوارج ومن تابعهم من المعتزلة الذين انكروا خروج احد من النار بعد دخولها فيذكرون هذا القدر من الحديث الذى فيه النص الصريح فى الرد عليهم فيما ذهبوا اليه من البدعة المخالفة للاحاديث وقد جاء التصريح بذلك فى حديث الصور ولولا خوف الاطالة لسقته بطوله لكن من مضمونه انهم يأتون آدم ثم نوحا ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيذهب فيسجد تحت العرش فى مكان يقال له الفحص فيقول الله ما شأنك وهو اعلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقول يارب وعدتنى الشفاعة فشفعنى فى خلقك فاقض فيقول سبحانه انا آتيكم فاقضى بينهم قال فارجع فاقف مع الناس ثم ذكر انشقاق السموات وتنزل الملائكة فى الغمام ثم يجيئ الرب سبحانه لفصل القضاء والكروبيون والملائكة المقربون يسبحونه بانواع التسبيح قال فيضع الله كرسيه حيث شاء من ارضه ثم يقول انى انصت لكم منذ خلقتكم الى يومكم هذا اسمع قولكم وارى اعمالكم فانصتوا الى فانما هى اعمالكم وصحفكم تقرأ عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه (الى ان قال) فاذا افضى اهل الجنة الى الجنة قالوا من يشفع لنا الى ربنا فندخل الجنة الحديث رواه الائمة ابن جرير فى تفسيره والطبرانى وابو يعلى والبيهقى - كذا فى شرح العقيدة الطحاوية ص ۱۹۵ -

والحاصل انه صلى الله عليه وسلم يشفع اولا لعامة الخلائق لاراحتهم من كرب الموقف ـ ثم يشفع ثانيا وثالثا ورابعا لطوائف من امته لرفع الدرجات ـ وتخفيف العذاب ولاهل الكبائر من امته فيخرجهم من النار ـ وقد تواترت الاحاديث في الشفاعة بهذا النوع وقد خفي علم ذلك على الخوارج والمعتزلة فخالفوا في ذلك جهلا وعنادا واستمروا على بدعتهم وهذه الشفاعة تشاركه فيها الملائكة والنبيون والمؤمنون وهذه الشفاعة تتكرر منه صلى الله عليه وسلم اربع مرات انظر ص٢٦ شرح العقيدة الطحاوية

قوله وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم صلى الله عليه وسلم اشارة الى الشفاعة الاولى الكبرى فمقام الشفاعة الكبرى هو المقام المحمود وقيل ان المراد به ان الله سبحانه يقعد نبيه معه على العرش ـ والله سبحانه وتعالى اعلم وهذا المعنى هو المختار عند المشبهة والمجسمة وقال اهل السنة الصحيحة في القعدة والمجاورة لمن فيها لا يليق بالله سبحانه ـ انظر ص١٢٤ من مشكل الحديث لابن فورك قال الكرماني هذا هو اشارة الى الشفاعة الاولى التي لم يصرح بها في الحديث لكن السياق وسائر الروايات يدل عليه مراد ذلك )

# ذكر الحجاب

قوله ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه المراد بنفي الحجاب نفي المانع من الرؤية كما في قصة معاذ واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب فليس المراد به الحجاب المحسوس بل المراد به المانع ـ واما قوله في الحديث الآتي وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه فالغرض منه بيان قرب النظر وانه لا يحول بينهم وبين الرؤية الا حجاب العظمة والجلال وهيبة الكبرياء وانشد الطيبي في هذا المعنى ؎

اشتاقه فاذا بدا ✤ اطرقت من اجلاله
لاخيفة بل هيبة ✤ وصيانة لجماله
واصد عنه تجلدا ✤ وارام طيف خياله

وكما قال القائل ؎

وكنا حسبنا ان ليلى تبرقعت ✤ وان حجابا دونها يمنع اللثما
فلاحت فلا والله ما ثم حاجب ✤ سوى ان طرفي كان عن حسنها اعمى

قال التوربشتي يريد ان العبد المؤمن اذا تبوأ مقعده من الجنة تبوأوا والحجب مرتفعة والموانع التي تحجب عن النظر الى ربه مضمحلة الا ما يصدهم من هيبة الجلال وسبحات الجمال وابهة الكبرياء فلا يرفع ذلك منهم الا رأفته ورحمته تفضلا منه على عباده كذا في الارشاد ص٤٠٣ ج١٠ ـ

وهذا في الابتداء ثم بعد ذلك يرفع الحجاب عنهم كما في حديث صهيب عند مسلم وانه سبحانه يكشف لاهل الجنة الحجاب الى اما لهم وفي حديث آخر فيكشف لهم الحجاب الحديث كذا في الفتح ص٣٦٤ ج١٣ وفتح الملهم ص٣٤٣ ج١

قال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان كل ما ذكر فيه الحجاب من امثال هذا الخبر فانما يرجع معناه الى الخلق لانهم هم المحجوبون عنه بحجاب يخلقه فيهم ولا يجوز ان يكون الله عز وجل محتجبا ولا محجوبا ـ لاستحالة كونه جوهرا او جسما محدودا لان ما يستره الحجاب اكبر منه (يعني ان الحجاب يكون اكبر مما يستره) ويكون متناهيا

محاذيا جائزا عليه المماسة والمفارقة وما كان كذلك كانت علامات الحدث فيه قائمة وذلك ان الموحدين انما توصلوا الى العلم بحدث الاجسام من حيث وجدوها متناهية محدودة محلا للحوادث تكان تعاقبها عليها دليلا على حدثها ولن يجوز ان تقوم دلالة الحدث على القديم الذي لم يزل موجودا واذا كان هذا اصلا صحيحا بما كشفنا عنه وجب ان يحمل ذلك على النوع الذي بيّنا وقررنا وبينهذا لذلك قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فجعل الكفار محجوبين عن رؤيته بما خلق فيهم من الحجاب والمنع منها ولم يصف نفسه بالاحتجاب ولا بانه هو المحجوب (وانما المراد ان الخلق محجوبون عنه) واعلم ان اصل معنى الاحتجاب والحجاب في اللغة هو المنع ولذلك يقال حاجب لمن يمنع عن الامير من دخل اليه ولذلك قيل للحاجبين الذين يمنعان عن العينين وللحجابين لاحاطتهما بهما واذا قلنا ان الكافر محجوب عن ربه فالمعنى انه ممنوع عن رؤيته والمنع من الرؤية معنى يضاد الرؤية اذا وجد امتنعت الرؤية لوجوده ويؤيد تاويلنا ما روي عن عطاء بن السائب عن عبد الرحمٰن بن ابي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب وهو يقول لا والذي احتجب بسبعة اطباق فقال له علي رضي الله عنه ويحك يا قصاب ان الله لا يحتجب عن خلقه وفي بعض هذه الاخبار ان عليا علاه بالدرة فقال يا لكع ان الله لا يحتجب عن خلقه بشيء ولكن حجب خلقه عنه فظهر ان معنى احتجاب الحق سبحانه عن الخلق انه يحجب الخلق بما يخلق فيهم من موانع المعرفة والرؤية لا انه يحتجب عنهم احتجاب استتار كالاستتار بالاجسام الحاوية لما يحيط بها ويكتنفها. والحجاب في الحقيقة ما يحجب ويمنع عن المعاينة والرؤية وانما يقال للاجسام الساترة انها حجاب من اجل ان المنع من الرؤية يحدث عندها فسمي باسم ما يحدث عنده كذا في مشكل الحديث لابن فورك رحمه الله من ص٦٥ الى ص٦٧ ـ

والحاصل ان الحجاب يرجع الى المحجوب من الخلق وان الخالق لا يصح ان يكون محجوبا ولا محتجبا كما لا يصح ان يكون محدودا ولا محاذيا واذا علمت ان الحجاب يرجع الى المحجوب من خلقه سلمت من الغلط وامنت دخول التشبيه عليك مما لا يجوز في صفة الله تعالى من اثباته محدودا محصورا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كذا في مشكل الحديث لابن فورك ص١٠٣ وانظر منه ص١٨٢

## حديث الرداء

قوله وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه كان النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب العرب بما تفهم ويخرج لهم الاشياء المعنوية الى الحس ليقرب تناولهم لها ومنه قوله تعالى جناح الذل فمخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى - فمن لم يفهم ذلك تاه في وادي الحيرة فمن اجرى الكلام على ظاهره افضى به الامر الى التجسيم ومن لم يتضح له وعلم ان الله تعالى منزه عما يقتضيه ظاهرها فهو اما ان يفوض الى الله واما ان يكذب نقلها واما ان يؤولها مثل ان يقول استعار لعظيم سلطان الله وكبريائه وعظمته وهيبته وجلاله المانع ادراك البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء فاذا شاء تقوية ابصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته وقال القرطبي في المفهم الرداء استعارة كنى بها عن العظمة كما في الحديث الآخر الكبرياء ردائي والعظمة ازاري وليس المراد الثياب المحسوسة لكن المناسبة ان الرداء والازار لما كانا متلازمين للمخاطب من العرب عبر عن العظمة والكبرياء بهما ومعنى حديث الباب ان مقتضى عزة الله واستغنائه ان لا يراه احد لكن رحمته

للمؤمنين اقتضت ان يريهم وجهه الكريم اكمالا للنعمة فاذا زال المانع فعل منهم خلاف مقتضى الكبرياء فكانه رفع عنهم حجابا كان يمنعهم ملخص من الفتح ص۳۶۳ ج۱۳ ۔

ومحصل المعنى بيان قرب النظر فانه تعالى يمن عليهم وبين نبيهم فيرونه وليس بينهم وبينه تعالى حجاب الا حجاب الكبرياء فهذا لا يمكن رفعه ولكن لا يكون مانعا من رؤيته تعالى وليس المراد به الثياب المحسوسة كما يزعمه المجسمة قوله في جنة عدن اى جنة اقامة وهى ظرف للقوم لا لله تعالى اذ لا تحويه الامكنة (ت)

قال الامام ابوبكر بن فورك رح ان ذلك يرجع الى الناظر لا الى المنظور اليه لان الكائن في المكان هو الرائي والمرئي لا يصح ان يكون في مكان لما تقدم كذا في مشكل الحديث ص۱۴۱

# شرح حديث الكبرياء ردائي والعظمة ازاري

قال الكلاباذي الرداء عبارة عن الجمال والبهاء والازار عبارة عن الجلال والستر والحجاب فكانه قال لا تليق الكبرياء الا بي لان من دوني صفات الحدوث لازمة له وسمة العجز ظاهرة عليه والازار عبارة عن الامتناع عن الادراك والاحاطة به علما وكيفية لذاته وصفاته فكانه قال حجبت خلقي عن ادراك ذاتي وكيفية صفاتي بالجلال ۔ فمن نازعني واحدا منهما قذفته في النار لتشوفه الى ما لا يليق الا بالقادر القهار القوي الجبار الغني العلي سبحانه ليس كمثله شئ وقال القاضي الكبرياء والكبر هو الترفع على الغير بان يرى لنفسه عليه شرفا والعظمة كون الشئ في نفسه كاملا شريفا مستغنيا فالاول ارفع من الثاني اذ هو غاية العظمة فلذا مثله بالرداء كذا في فيض القدير للمناوي ص۴۸۴ ج۴ وراجع الاتحاف شرح الاحياء ص۳۳۷ ج۸ ۔

ومن هذا الباب قوله تعالى جناح الذل فهو من باب الاستعارة فكذلك رداء الكبرياء على وجهه تعالى استعارة لعظمته وجلاله المانع ادراك ابصار البشر فمن اجرى الكلام على ظاهره اقتضى الامر به الى التجسيم والتشبيه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ۔

قال الامام فخر الدين الرازي جعل الكبرياء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة الكبرياء ارفع حالا من صفة العظمة ثم قال يشبه ان يكون متكبرا في ذاته سواء استكبره غيره اولا وسواء عرف هذه الصفة احد اولا واما العظمة فهى عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية اضافية والذاتي اعلى من الاضافي ۔ انتهى كلامه قال العلامة القاري ولذا اخص التكبير بكونه تحريمة للصلاة في القيام لله تعالى والتعظيم بالركوع المندوب فيه سبحان ربي العظيم والمعنى انهما اى الكبرياء الذاتي والتعظم الصفاتي مختصان بي اختصاصا ظاهرا كنسبة الثوبين اليكم حيث لا يمكن المنازعة في واحد منهما لاحد عليكم فاذا عرفتم ذلك فمن نازعني واحدا منهما اى من الوصفين المذكورين بان تكبر باعتبار ذاته او تعظم من حيثية صفاته واراد نوعا من المشاركة معنى في نعوت ذاتي وصفاتي ادخلته النار فانه جزاء الكافرين وبئس مثوى المتكبرين وفي رواية قذفته اى رميته من غير مبالاة به في النار رواه مسلم وكذا احمد وابو داؤد وابن ماجه وغيرهم كذا في المرقاة شرح المشكاة ص۱۵۵ ج۴ من باب الغضب والكبر ۔

قال الامام ابوبكر بن فورك رح اعلم ان معنى قوله الكبرياء ردائي والعظمة ازاري ان ذلك صفة من

صفاتی وانا المختص به دون غیری فمن نازعنی فی ذلک بان تکبر وتعظم علی الناس ادخلته النار وهذا کما تقول العرب ان فلانا شعاره ودثاره الزهد والورع ای صفته ونعته ولیس یریدا بذلک نفس الشعار ولا عین الدثار ویقولون رداء فلان وازاره الفسوق والمروق عن الطاعة ای نعته وصفته کذا فی مشکل الحدیث ص۱۱۴

قال ابو سلیمان الخطابی ان الکبریاء والعظمة صفتان لله تعالی اختص فیهما لا یشرکه فیهما احد ولا ینبغی لمخلوق ان یتعاطاهما لان صفة المخلوق التواضع والتذلل وضرب الازار والرداء مثلا یقول والله تعالی اعلم کما لا یشرکت الانسان فی رداءه وازاره احد کذلک لا یشرکه فی الکبریاء والعظمة مخلوق کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۶۳ - قال البیهقی قوله الکبریاء ردائی یریدا صفتی یقال فلان شعاره الزهد ورداءه الورع ای نعته وصفته کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۳۴۶ وایضا قال البیهقی فی مقام آخر - انما اراد بهذا انهما صفتان له یقال اتزر فلان بالصلاح وارتدی بالورع علی معنی انه اتصف بهما والله اعلم کذا فی کتاب الاسماء ص۱۳۳

وقال الشیخ عبد الحق المحدث الدهلوی قدس الله سره - ما حاصله ان معنی الحدیث ان هاتین الصفتین (الکبریاء والعظمة) من خواص ذات الحق سبحانه لا مجال لاحد فی الشرکة فیهما ولا یجوز لاحد ان یتصف بهما ولو بطریق المجاز کما ان الجود والکرم من صفات الحق سبحانه ولکن للخلق منهما نصیب فیجوز الاتصاف بهما بطریق المجاز ولکن الکبریاء والعظمة صفتان مختصتان لله تعالی لا یجوز لاحد من الخلق الاتصاف بهما ولو مجازا وبینما کسائر الصفات التی قد یتصف بها غیره مجازا کالرحمة والکرم مثلا فلا ینبغی لاحد ان ینازع الباری تعالی فی هاتین الصفتین (ای الکبریاء والعظمة) اذ کما لا یشارک الرجل فی رداءه وازاره کذلک لا یشارک الحق جل مجده فی الکبریاء والعظمة فانه الملک الحق والغنی المطلق وما سواه فقیر مطلق هالک فی ذاته وصفاته وعلی صدد الفناء والزوال کما قال تعالی کل شیٔ هالک الا وجهه فکل مخلوق تعظم واستعلی علی الناس فقد نازع الرب الاکرم فی حقه المخصوص به واستوجب اعظم النقم اعاذنا الله تعالی من ذلک آمین یارب العالمین - کذا فی اشعة اللمعات مترجما من الفارسیة بالعربیة

وایضا قال الامام ابو بکر بن فورک رح معنی قوله صلی الله علیه وسلم الکبریاء ردائی والعظمة ازاری ای ان ذلک صفة من صفاتی وانا المختص به دون غیری فمن نازعنی فی ذلک بان تکبر وتعظم علی الناس ادخلته النار وهذا کما تقول العرب ان فلانا شعاره ودثاره الزهد والورع ای صفته ونعته لیس یریدا بذلک نفس الشعار ولا عین الدثار - کما قال کثیر ؎

غمر الرداء اذا تبسم ضاحکا ❊ غلقت لضحکته رقاب المال

وقال قائل ؎ وهذا ردائی عنده یستعیره ❊ لیسلبنی نفسی امال بن حنظل

یعنی یامالک بن حنظلة - کذا فی مشکل الحدیث ص۱۱۵ -

## معنی اسمه المتکبر

ومن اسماءه سبحانه وتعالی المتکبر قال الله عز وجل العزیز الجبار المتکبر وقال الخطابی المتکبر هو المتعالی عن صفات الخلق ویقال هو الذی یتکبر علی عتاة خلقه اذا نازعوه العظمة فیقصمهم والتاء فی

المتكبر تاء التفرد والتخصص بالكبر لا تاء التعاطي والتكلف والكبر لا يليق باحد من المخلوقين وانما سمة العبيد الخشوع والتذلل كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٤٢

## باب ما جاء في قول الله تعالىٰ ان رحمة الله قريب من المحسنين

لعل المقصود منه اثبات الرحمة الفعلية لان التفاوت باعتبار القرب والبعد انما يكون في الصفة الفعلية لا في الصفة الذاتية فان الرحمة تنقسم الى صفة ذات والى صفة فعل فان اريد بالرحمة ارادة اثابة الطائعين ودفع الضر عنهم فهي صفة ذات وان اريد بها الانعام والاثابة والتفضل على اهل الطاعة فهي صفة فعل - ومن اسماءه تعالىٰ القريب كما قال تعالىٰ انه سميع قريب قال الخطابي معناه انه قريب بعلمه من خلقه قريب ممن يدعوه بالاجابة كقوله تعالىٰ واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان - كذا في كتاب الاسماء والصفات للبيهقي صـ٤٠ والاظهر ان يقال ان المراد بهذا الباب اثبات الرحمة الخاصة بعباده المحسنين وقال تعالىٰ للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقد جاء تفسير الزيادة بالرؤية فلما ذكر المصنف في الباب السابق رؤية الحق سبحانه في الجنة ذكر في هذا الباب ان هذه النعمة الخاصة ينالها في الآخرة اهل الرحمة الخاصة وهم المحسنون الذين عبدوا الله كانهم رأوه فهذه الرحمة قريب من هؤلاء المحسنين رزقنا الله الحسنى وزيادة آمين يارب العالمين -

قوله وانه ينشئ للنار خلقا هذا وهم من الراوي لان المعروف من الاحاديث ان الله ينشئ للجنة خلقا واما النار فيضع فيها قدمه ولا اعلم في شئ من الاحاديث انه ينشئ للنار خلقا هذا كذا في فتح الباري صـ٣٦٧/٣٦ وعمدة القاري صـ٨٧/ج١١

قوله حتى يضع الرب سبحانه فيها قدمه اعلم ان وضع القدم عبارة عن زجرها وتسكينها كما يقال جعلته تحت رجلي ووضعته تحت قدمي - (ت)

## باب قول الله تعالىٰ ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا

اي في بيان ان الله عز وجل هو الحافظ لوجود السماء والارض عن الزوال وان امساكهما في مقامهما بارادته ومشيته - وخاتمة هذه الآية انه كان حليما غفورا فلا يبعد ان يكون هذا الباب اشارة الى اثبات صفة الحلم وصفة الصبر واشارة الى صفة الرحمة والستر والمغفرة فان المحافظة عن الزوال رحمة واحسان بالعباد ولذا ختم الآية بقوله انه كان حليما غفورا ولا يبعد ان يكون اشارة الى اثبات صفة القيومية فانه سبحانه هو قيام السموات والارض ويمسكها عن الزوال والانحلال -

قوله ان الله يضع السماء على اصبع سبق الكلام عليه في باب قوله تعالىٰ لما خلقت بيدي وحاصله ان ذكر الاصبع مثل للمبالغة والاحتقار فالمقصود بيان احتقار التصرف في هذه الاجرام العظيمة بالنسبة الى قدرته تعالىٰ -

## ذكر حديث الصبر

ومما يناسب المقام ذكر حديث الصبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا احد اصبر على اذى يسمعه من الله

يُشرك به ويُجعل له ولد ثم هو يعافيهم ويرزقهم رواه مسلم فالصبر في الحديث يرجع الى ارادته تاخير عقوبتهم - (فهو من صفات الذات وهو عند بعضهم يرجع الى تاخيره عقوبتهم وامهاله اياهم (فهو من صفات الفعل) كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٥٥

قال الحليمي - الصبور معناه الذي لا يعاجل بالعقوبة وهذه صفة ربنا لانه يملي ويمهل ويُنظِر ولا يعجل كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٥٥ -

وقال الحليمي في معنى الحليم انه الذي لا يحبس انعامه وافضاله عن عباده لاجل ذنوبهم ولكنه يرزق العاصي والمطيع ويبقيه وهو منهمك في معاصيه كما يبقى البرّ التقي وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٢٥ -

## حديث الرفق والحلم

ويقرب منه ما روى على بن ابى طالب رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ان الله رفيق يحب الرفق ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف - قال الاستاذ ابو بكر بن فورك - معناه ان الله تعالى ليس بعجول وانما يعجل من يخاف الفوت فاما من كانت الاشياء فى ملكه وقبضته فليس يعجل كذا فى مشكل الحديث ص١٢١

## باب ما جاء فى تخليق السموات والارضين وغيرها من الخلائق

وهو اى التخليق فعل الرب تبارك وتعالى وامره اى قوله كن - وقد جاء الامر بمعنى الصفة والشان ايضا فالرب سبحانه وتعالى بصفاته كالقدرة وفعله كالخلق وامره وفى نسخة وكلامه وهو الخالق هو المكوِّن بتشديد الواو المكسورة غير مخلوق هذا خبر الرب وقوله وهو الخالق المكوّن اعتراض وما كان اى و ما نشاء وحدث وظهر بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو كله مفعول بفعل الله تعالى مخلوق بخلقه مكوّن بتكوينه المقصود بهذا الباب بيان صفة التكوين اى مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وانها صفة قديمة وانه ليس عين المكوَّن قال الحافظ العسقلانى سياق المصنف يقتضى التفرقة بين الفعل وما ينشأ عن الفعل فالاول من صفة الفاعل والبارئ غير مخلوق فصفاته غير مخلوقة واما مفعوله وهو ما ينشأ عن فعله فهو مخلوق ومن ثم عقبه بقوله وما كان بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكوَّن بفتح الواو ومسئلة التكوين مشهورة بين المتكلمين واختلفوا فى صفة التكوين هل هى صفة فعل قديمة او حادثة فقال جمع من السلف ومنهم ابو حنيفة هى قديمة وقال آخرون ومنهم الاشعرى هى حادثة لئلا يلزم ان يكون المخلوق قديما واجاب الاول بانه يوجد فى الازل صفة الخلق ولا مخلوق وتصرف البخارى فى هذا الموضع يقتضى موافقة القول الاول والصائر اليه يسلم من الوقوع فى مسئلة حوادث لا اول لها وبالله التوفيق كذا فى الفتح ص٣٦٩ ج١٣-

## وبعبارة اُخرى

غرض البخارى بهذا الباب بيان صفة التكوين وبيان ان الصفات كلها قديمة سواء كانت صفات

ذاتية اوصفات فعلية وهذا اصل مذهب ابي حنيفة والماتريدية وذهبت الاشاعرة الى ان الصفات الفعلية حادثة والصفات الذاتية قديمة وظاهر صنيع البخاري ان التكوين وسائر صفات الفعل قديمة عنده على طبق ما ذهب اليه الامام ابو حنيفة رضي الله عنه وقيل غرض البخاري بهذا الباب بيان ان جميع السموات والارض وما بينهما كله مخلوق حادث بتكوينه وتخليقه لا باقتضاء الطبيعة والمادة كما ذهب اليه اهل الطبائع وكذا النور والظلمة ايضا مخلوق لله عز وجل والله هو الخالق المدبر ومن قال ان الطبائع خالقة او الكواكب والانواء مدبرة في العالم ومؤثرة فقد ضل ضلالا بعيدا۔

وقال ابن الهمام والمراد بصفات الافعال صفات تدل على تاثير وعليها يدل قوله تعالى۔ الخالق البارئ المصور۔ ونحو الرزاق والمحيي والمميت ولتلك الصفات اسماء غير اسم القدرة باعتبار اسماء آثارها وكلها يجمعها اسم التكوين اي انها كلها مندرجة تحت التكوين۔ والتكوين يصدق على كل منها فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الدال على تلك الصفة هو اسم الخالق وان كان الاثر رزقا فالاسم الرازق والرزاق وان كان حياة او موتا فهو المحيي او المميت ويرجع الكل الى صفة واحدة وهي التكوين فان التخليق والترزيق والاحياء والاماتة كلها يجمعها اسم التكوين۔ والصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات قديمة عند ابي منصور الماتريدي واصحابه۔ كذا في المسامرة ص۵۹۔

# فائدة

واول من اشار الى قدم الصفات الفعلية وقدم صفة التكوين هو الامام الطحاوي في عقيدته حيث قال انه تعالى كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق اه۔ وكذا كان سميعا بصيرا قبل وجود المسموعات والمبصرات۔

وقال شيخنا السيد الانور الكشميري قدس الله سره۔ المقصود من هذا الباب الاشارة الى امرين۔

(الاول) الاشارة الى اثبات صفة التكوين على طبق ما يقوله الماتريدية فان التكوين عندهم صفة بحيالها سوى صفة القدرة وسوى صفة الارادة وانها صفة قديمة وهي المسماة عندهم بصفة التكوين واما الاشاعرة فقد ذهبوا الى ان التكوين من الصفات الاضافية ليست بصفة مستقلة وقالوا ان تعلق القدرة والارادة كاف لايجاد العالم فاستغنوا بذلك عن التكوين وقالوا ان التكوين صفة حادثة۔ والحق ان التكوين صفة قديمة لله تعالى وهي صفة حقيقية مستقلة سوى صفة القدرة والارادة فان القدرة بمعنى صحة الفعل والترك تتعلق بالجانبين للممكن اي بجانب الوجود وجانب العدم معا۔ والارادة تخصيص احد جانبي القدرة من الفعل والترك فالارادة ايضا تتعلق بالجانبين لكن بدلا لا معا بخلاف القدرة فانها تتعلق بالجانبين۔ العدم والوجود معا فمرتبة القدرة مقدمة على مرتبة الارادة واما التكوين فهي صفة حقيقية من شانها الايجاد اي اعطاء الوجود خاصة فمرتبة التكوين بعد القدرة والارادة فان القدرة مصححة للفعل والترك والارادة مخصصة ومرجحة لاحد الجانبين۔ والتكوين معيّنة لجانب الوجود۔ مُوجِبَة مُخرِجَة للممكن من هوة العدم الى منصة الوجود والشهود وعليه يدل ظاهر قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلفظ الشئ في الآية ينبئ عن المشئية والقدرة

والارادة مذكورة صراحة في الآية ثم بعد هذا كله يتعلق التكوين بالشئ فيكون ذلك الشئ بلا ون آلة وجارحة ولا علاج ولا مزاولة فثبت ان التكوين صفة مستقلة وارجاعها الى صفة القدرة والارادة بعيد عن سياق الآية نعم الاثر المرتب على صفة التكوين والقدرة حادث لانه مفعول لله تعالى ومخلوق له۔

## والامر الثانى

الذى اشار اليه البخارى بهذا الباب وهو انه ترجم ترجمة طويلة متضمنة لامور كثيرة لتكون تمهيدا لما بعدها من التراجم كما فعل في كتاب الايمان فقد ترجم اولا ترجمة مبسوطة ثم عقب بها تراجم تكون كالفصول من الترجمة السابقة الاولى فهذه الترجمة متضمنة لبيان تكوينه وفعله وقوله وامره وكلامه وتمهيد لتحقيق ان القرآن المقرو كلام الله عز وجل غير مخلوق وان قراءته وتلاوته وكتابته وتلفظه فعل العبد حادث ومخلوق ليظهر الفرق بين كلام الله تعالى وبين فعل العبد وكان محمد بن يحيى الذهلى يُبَدِّعُ من كان يقول لفظى بالقرآن مخلوق فبالغ البخارى في الرد عليه للتمييز بين صفة الرب سبحانه وفعل العبد واشار اليه في الترجمة بقوله ان الرب بصفاته وفعله وامره وكلامه هو الخالق غير مخلوق وما كان بفعله وامره وتخليقه فهو مفعول ومخلوق ومُكَوَّنٌ۔ وبالجملة غرض البخارى بهذه الترجمة التفرقة بين الفعل وما ينشأ من الفعل فالفعل من صفات الفاعل فالبارى تعالى وفعله كلاهما قديمان واما ما ينشأ من فعله فهو مخلوق ولذا عقَّبه بقوله وما كان بفعله وامره الخ۔ فهو مفعول ومخلوق ومكوَّن والعبد بذاته وصفاته وافعاله حادث ومخلوق فتلاوة العبد ترد على كلام الله سبحانه فالوارد حادث ومخلوق والمورد قديم غير مخلوق۔ وقال الامام ابوحنيفة رح في الفقه الاكبر۔ القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبى صلى الله عليه وسلم منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق كذا في شرح العقيدة الطحاوية ص١٠٨

## فائدة جليلة

اعلم ان التكوين هو الايجاد في الوقت المراد اى الاخراج من العدم الى الوجود والانشاء هو التكوين المخصوص بايجاد شئ وترتيبه وعليه قوله تعالى وهو الذى انشأكم۔
(والابداع) التكوين المخصوص بايجاد شئ بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان كما في المفردات وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض اى مبدعهما۔
(والصنع) التكوين المخصوص بايجاد الشئ على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ كذا في اشارات المرام من عبارات الامام ص٢١٣۔
قال الشيخ محمد الخضر الشنقيطى رح قال الحافظ في الفتح وتصرف البخارى في هذا الموضع يقتضى موافقة القول الاول (اى ان صفة الفعل قديمة) والصائر اليه يسلم من الوقوع في مسئلة حوادث لا اول لها اھ (قلت) ما اجيب به عن الايراد على الاشاعرة ليس بمقنع والجواب الحق هو ان اسماء الله تعالى معانيها قديمة موصوف بها جل جلاله في الازل لكن الاسماء المتعلقة بالايجاد كالخالق والرزاق والمحيى

والمميت لها تعلقات منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث كما هو فی کتب الاصول فالقديم هو التعلق المعنوی ويراد فه الصلاحی والحادث التعلق التنجيزی ويرادفه الالزامی والتعلق الاعلامی وهو ما كان الامر فيه للمكلف بالفعل قبل دخول وقته على وجه الاعلام وهو حادث ايضا فاذا علمت هذا علمت ان تعلق الخالق والرزاق بالرزق والخلق تعلق معنوی فهو متصف بالخالقية والرازقية اتصافا ازليا وعند ارادة الايجاد بالفعل تكون الخالقية والرازقية تنجيزية فلا اعتراض على الاشعری فی کون صفة الفعل حادثة مع اتصافه بالخالقية ازلا اتصافا صلاحيا - والله اعلم - كذا فی استحالة المعية بالذات ص ۲۹۹

## باب قوله تعالیٰ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين

لما اثبت البخاری فی الباب السابق ان السموات والارض وما بينهما كله مخلوق لله عز وجل، اثبت فی هذا الباب ان الكوائن كلها مقدرة ومكتوبة عند الله تعالیٰ وهذا الباب تمهيد لصفة الكلام ولذا عقبه بباب قول الله انما امرنا لشیء - الخ - فلعل المقصود بهذا الباب اثبات صفة القضاء والتقدير للحق سبحانه وان قضاءه وقدره غالب على كل شیء فان المراد بالكلمة فی الآية القضاء المتقدم منه قبل ان يخلق خلقه فی ام الكتاب الذی جری به القلم بعلو المرسلين وغلبتهم على اعدائهم فی ملاحم القتال فی الدنيا ولا يبعد ان يكون مراد البخاری بهذا الباب ان كلمة الله وكلامه سابق على الخلق فدل على ان كلامه غير مخلوق - و ان الامر غير الخلق ولا يبعد ان يقال ان غرض البخاری بهذه الترجمة وامثالها بيان الفرق بين الخلق و الامر ونظير هذه الآية قوله ولولا كتاب من الله سبق والسبق على الاطلاق يقتضی سبق كل شیء سواه والنص فی ذلك قوله تعالیٰ الا له الخلق والامر ففرق بين الخلق والامر بالواو والتی هی حرف الفصل بين الشيئين المتغايرين كما سيأتی فی الباب الآتی قوله تعالیٰ ويسئلونك عن الروح ای عن الروح الذی هو سبب الحياة ما هو وما حقيقته قوله قل الروح من امر ربی ای مما استأثر بعلمه وعجزت الاوائل عن ادراك ماهيته بعد نفاد الاعمار الطويلة واشار بها بهام امر الروح الی تعجيز العقل عن ادراك مخلوق مجاور له ليدل على انه عن ادراك خالقه اعجز وما اوتيتم من العلم الا قليلا فاجعلوا حكم الروح من الكثير الذی لم تؤتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار - وقد سبق الكلام على هذه الآية فی كتاب العلم فتذكره

قوله تكفل الله ای التزم واوجب على نفسه مثل التزام الكفيل

## باب قول الله تعالیٰ انما امرنا لشیء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

غرض البخاری بهذا الباب الرد على المعتزلة فی قولهم ان امر الله الذی هو كلامه مخلوق فبين ان الامر هو قوله لشیء كن فيكون يأمره له وان امره وقوله بمعنی واحد وانه يقول له كن حقيقة - وان الامر غير الخلق بدليل عطفه عليه بالواو فی قوله الا له الخلق والامر - ف ع -

ولا يبعد ان يكون الغرض بوضع هذه الترجمة الاشارة الی مبدأ الخلق فانه لما ذكر فی الباب السابق صفة التخليق والتكوين - ذكر فی هذا الباب مبدأ التخليق والتكوين وهو قوله تعالیٰ لما يريد خلقه وايجاده - كن - فيكون هذا - فقول كن هو مبدأ الايجاد والتخليق وايضا اشار بهذه الترجمة الی

دليل قدم كلامه وهو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لاحتاج في خلقه الى قول يقول به كن واحتاج القول الى قول ثالث والثالث الى رابع الى ما لا نهاية له وهذا محال باطل فثبت ان القول الذي تكون به الاشياء غير مخلوق وهو كلامه القديم فاشار بهذه الترجمة الى دليل قدم كلامه تعالى انظر ص٤٢ من كتاب الانصاف للباقلاني

قال الامام البيهقي القرآن كلام الله عز وجل وكلام الله صفة من صفات ذاته جل شانه انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله سبحانه قائلا له كن والقرآن قوله ويستحيل ان يكون قوله مقولا له لان هذا يوجب قولا ثانيا والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالاول وهذا يفضي الى ما لا نهاية له وهو فاسد واذا فسد ذلك فسد ان يكون القرآن مخلوقا ووجب ان يكون القول امرا ازليا متعلقا بالمكون فيما لا يزال كما ان الامر متعلق بصلاة غد وغدا غير موجود ومتعلق بمن يخلق من المكلفين الى يوم القيامة كذلك قوله في التكوين وهذا كما ان علم الله ازلي متعلق بالمعلومات عند حدوثها وسمعه ازلي متعلق بادراك المسموعات عند ظهورها وبصره ازلي متعلق بادراك المرئيات عند وجودها من غير حدوث معنى تعالى ان يكون محلا وان يكون شيء من صفات ذاته محدثا وقال تعالى الا له الخلق والامر ففرق بين خلقه وامره بالواو الذي هو حرف الفصل بين الشيئين المتغايرين فدل ان قوله غير خلقه وقال تعالى ولله الامر من قبل ومن بعد وهذا يوجب ان الامر غير مخلوق كذا في كتاب الاعتقاد ص٣٢ ـ

# فائدة جليلة

اعلم ان اجلة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من البدريين والمهاجرين والانصار مثل جابر بن عبد الله وابي سعيد الخدري وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم واجلة التابعين يقولون القرآن كلام الله وعلمه ووحيه ولم يقع في الصدر الاول والثاني من يزعم ان القرآن مخلوق حتى يحتاج الى انكاره فلا يثبت عنهم شيء بهذا اللفظ (اي القرآن كلام الله وليس كلام الله بمخلوق) ولكن قد ثبت عنهم اضافة القرآن الى الله تعالى وتمجيده بانه كلام الله تعالى كما رويناه عن ابي بكر وعائشة وخباب بن الارت وابن مسعود والنجاشي وغيرهم والله اعلم. كذا في كتاب الاسماء والصفات ٢٤٦

# باب قول الله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية

المقصود من هذا الباب اثبات ان كلام الله قديم غير مخلوق لانه موصوف بعدم النفاد اي بعدم الفناء وعدم الانتهاء فلو كانت كلماته مخلوقة لنفدت كما تنفد البحار والاشجار وجميع المحدثات ولكان لها غاية ونهاية ولا نهاية لكلمات الله لان المخلوق لا بد ان يكون محدودا محاطا معلوم المقدار والحد كما قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر ـ وكلمات الله تعالى ليس لها قدر مخصوص وحد معلوم بل هي غير متناهية لا تنتهي الى قدر وحصر وقد نفى الله عنها النفاد كما نفى عن ذاته الهلاك فدل على انها غير مخلوقة وقوله تعالى الا له الخلق والامر يدل على ان الامر غير الخلق حيث فصل بينهما بحرف العطف فاراد بالامر كلاما يخلق به الخلق واراده يقضي بها بينهم ويدبر امرهم والله اعلم انظر ص١٩٣ وص٢٢٨ من كتاب الاسماء والصفات ـ

وترجم البخاری بثلاث آیات والکلام علیها مذکور فی کتب التفسیر والله سبحانه وتعالیٰ اعلم وعلمه اتم واحکم

## باب فی المشیئة والارادة

غرض البخاری بهذا الباب امران۔ (الاول) اثبات صفة المشیئة والارادة لله تعالیٰ وانهما بمعنی واحد لا فرق بینهما کما قال الامام البیهقی کلتاهما ای الارادة والمشیئة عبارتان عن معنی واحد ثم اخرج البیهقی بسنده عن الربیع بن سلیمان قال الشافعی المشیئة ارادة الله وقد اعلم الله خلقه ان المشیئة له دونهم فقال وما تشاؤن الا ان یشاء الله فلیست للخلق مشیئة الا ان یشاء الله۔ اھ

(والامر الثانی) ان افعال العباد کلها بمشیئة الله تعالیٰ وارادته وان مشیئته تعالیٰ محیطة بجمیع الکائنات لا یخرج شیٔ عن حیطة ارادته ومشیئته وان العباد لا یفعلون فعلا ولا یریدون شیئا ولا یشاؤن امرا من الطاعات والمعاصی الا بارادة الله تعالیٰ ومشیئته (خلاف المعتزلة فیه شهیر) وقد ضل من زعم ان الله شاء الایمان من الکافر والکافر شاء الکفر فغلبت مشیئة الکافر مشیئة الله تعالیٰ تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا ثم ان الامام البخاری ترجم باربع آیات والکلام علیها مذکور فی کتب التفسیر وذکر فی هذا الباب سبعة عشر حدیثا فیها کلها ذکر المشیئة وقصد بذلک الرد علی اهل الاعتزال۔

والدلیل لاهل السنة والجماعة۔ النصوص۔ قال تعالیٰ وما تشاؤن الا ان یشاء الله۔ فاخبر تعالیٰ ان العبد لا یشاء شیئا الا ویشاء الله تعالیٰ فاذا شاء خیرا وشرا فالله تعالیٰ یکون شائیا له فللعباد مشیئة ولکن مشیئة العباد تحت مشیئة الله تعالیٰ لا فوقها ولا معها وهذه الآیة من ادل الدلائل علی بطلان قول المعتزلة ان ما کان خیرا فبمشیئة الله تعالیٰ وارادته وقضاءه ورضاه ومحبته واما المعاصی والشر فلیس بمشیئة الله تعالیٰ ولا رضاه ولا محبته ولیس لهم تاویل صحیح لهذه الآیة فیجب الانقیاد وترک ما اعتقدوا۔ وقال تعالیٰ فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام ومن یرد ان یضله یجعل صدره ضیقا حرجا۔ فاخبر انه تعالیٰ یرید الاضلال۔ وقال الله سبحانه یرید الله ان لا یجعل لهم حظا فی الآخرة ولهم عذاب عظیم وارادة الله تعالیٰ علی ان لا یجعل لهم حظا فی الآخرة بتبقیتهم علی الکفر فانه انما لا یکون للکافر حظ فی الآخرة اذا ابقاه الله تعالیٰ علی الکفر والضلال (وقال تعالیٰ وما کانوا لیؤمنوا الا ان یشاء الله) وکذلک الاجماع دال علیه فان الامة قد اجمعت علی اطلاق قولهم ما شاء الله کان وما لم یشأ لم یکن من غیر نکیر ولا مانع واجماع الامة دلیل علی ان ما یحدث من الاشیاء یحدث بمشیئة الله تعالیٰ فالمعاصی والقبائح تحدث بمشیئة الله تعالیٰ والله لم یشأ کفر ابلیس عندهم فینبغی ان لا یحدث وکذا کفر کل کافر وکذا شاء عندهم ایمان ابلیس ومع ذلک لم یثبت وهذا خلاف اجماع الامة فدل ان الله شاء کفر ابلیس وکفر کل کافر وما شاء من ایمانهم۔ هذا الکلام ملخص من کتاب اصول الدین ص ۴۵

لصدر

الاسلام

البزدوی۔

# فائدة فى بيان الفرق بين الارادة والمشيئة والتكوين

عامة المتكلمين والمحدثين على ان المشيئة والارادة عبارتان عن معنى واحد وكان شيخنا السيد الانور رحمة الله عليه يميل الى الفرق بينهما ومُحَصَّلُ ما فهمت من كلامه ان القدرة تتعلق بالجانبين (اى جانب الوجود وجانب العدم) سواءً ومعًا والارادة هى ترجيح احد المقدورين على الآخر فالارادة ايضا تتعلق بالجانبين لكن لا معًا بل على سبيل البدلية فتارة بجانب الوجود وتارة بجانب العدم واما صفة التكوين فهى انما تتعلق بجانب الوجود فقط ولا تتعلق بجانب العدم واما صفة المشيئة فهى ما يحصل به الشيئية فى الشئ وهى درجة التقدير ومنزلة التعيين قبل البروز على منصة الوجود والشهود كما انها الاعداد فانها متعينة قبل وجودها فاذا اراد الله تعالى ان يلبس شيئا خلعة الوجود تعلقت به صفة التكوين وقال له الحق سبحانه «كن» فيكون فالمشيئة مقدمة على التكوّن واليه يشير قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يدل على ان المشيئة متقدمة على الارادة والتقدم يدل على التعدد والتغاير۔

# القول فى الختم والطبع

قال الله تعالى ختم الله على قلوبهم۔ وقال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقال تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا۔ وقال تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية۔

قد حارت المعتزلة فى هذه الآيات واضطربت لها آراءهم فذهبت طائفة من البصريين الى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنبز الكفر والضلال فزعموا ان الختم والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم انهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم وقال قائلون منهم الختم والطبع هو السواد فى القلب كما يقال طبع السيف اذا صدئ من غير ان يكون ذلك مانعا لهم عما امرهم به وقالوا جعل الله ذلك سِمَةً لهم تعرف الملائكة بتلك السمة فى القلب اهل ولاية الله سبحانه من اهل عداوته وقال اهل الحق معنى ان الله طبع على قلوب الكافرين اى خلق فيها الكفر۔ كذا فى مقالات الاسلاميين ص۲۹۷ للامام الاشعرى رحمه الله

وقال امام الحرمين لا اخفاء بسقوط كلام المعتزلة فان الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وانبأ بها عن اقتداره واقتداره على ضمائر العباد واسرارهم وبيّن ان القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء وصرح بذلك فى قوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة الآية فكيف يتجاز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب وكيف يسوغ ذلك للبيب والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيبات فما وجه استئثار الرب بسلطانه وحمل الجبائى وابنه هذه الآيات على محمل بشيع مؤذن بقلة اكتراثهما وذلك انهما قالا من كفر وسم الله قلبه بسمة يعلمها الملائكة فاذا ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من افئدة الابرار فهذا معنى الختم عندهما وما ذكراه مخالفة لنص الكتاب وفحوى الخطاب فان الآيات نصوص فى ان الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من اراد صرفه من العباد

قال الله تعالیٰ وجعلنا علی قلوبہم اکنۃ ان یفقہوہ وفی آذانہم وقرا فاقتضت الآیات کون الاکنۃ مانعۃ من ادراک الایمان والسمۃ التی اخترعوا القول بہا لاتمنعہم من الادراک۔ کذا فی کتاب الارشاد للامام الحرمین ص۲۱۳۔ قال الامام القرطبی قالوا (ای المعتزلۃ) ان معنی الختم والطبع والغشاوۃ التسمیۃ والحکم والاخبار بانہم لایؤمنون لاالفعل قلنا ہذا فاسد لان حقیقۃ الختم والطبع انما ہو فعل مایصیر بہ القلب مطبوعا مختوما ولایجوز ان یکون حقیقتہ التسمیۃ الاتری انہ اذا قیل فلان طبع الکتاب وختمہ کان حقیقتہ انہ فعل ماصار بہ الکتاب مطبوعا ومختوما لاالتسمیۃ والحکم وہذا مالاخلاف فیہ بین اہل اللغۃ ولان الامۃ مجمعۃ علی ان اللہ تعالیٰ قد وصف نفسہ بالختم والطبع علی قلوب الکافرین مجازاۃ لکفرہم کما قال تعالیٰ بل طبع اللہ علیہا بکفرہم واجمعت الامۃ علی ان الطبع والختم علی قلوبہم من جہۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم والملائکۃ والمؤمنین ممتنع فلو کان الختم والطبع ہو التسمیۃ والحکم لما امتنع ذلک من الانبیاء والمؤمنین لانہم کلہم یسمون الکفار بانہم مطبوع علی قلوبہم وانہم مختوم علیہا وانہم فی ضلال لایؤمنون ویحکمون علیہم بذلک فثبت ان الختم والطبع ہو معنی غیر التسمیۃ والحکم وانما ہو معنی یخلقہ اللہ فی القلب یمنع من الایمان ودلیلہ قولہ تعالیٰ کذلک نسلکہ فی قلوب المجرمین لایؤمنون بہ وقال تعالیٰ وجعلنا علی قلوبہم اکنۃ ان یفقہوہ قال القرطبی وہذہ الآیۃ (ای ختم اللہ علی قلوبہم الخ) ادل دلیل علی ان اللہ سبحانہ خالق الہدی والضلال والکفر والایمان فاعتبروا ایہا السامعون وتعجبوا ایہا المفکرون من عقول القدریۃ القائلین بخلق ایمانہم وہداہم فان الختم ہو الطبع فمن این لہم الایمان ولو جہدوا وقد طبع علی قلوبہم وعلی سمعہم وجعل علی ابصارہم غشاوۃ فمتی یہتدون او من یہدیہم من بعد اللہ اذا اضلہم واصمہم واعمی ابصارہم ومن یضلل اللہ فمالہ من ہاد۔ وکان فعل اللہ ذلک عدلا فیمن اضلہ وخذلہ اذ لم یمنعہ حقا وجب لہ فتزول صفۃ العدل وانما منعہم ماکان لہ ان یتفضل بہ علیہم لاما وجب لہم انتہی کلام القرطبی فی تفسیرہ ص ۱۸۶/۱۔

والحاصل ان اللہ سبحانہ وتعالیٰ تمدح باسناد الختم والطبع والاقسام والاغفال والاقفال الی نفسہ اشارۃ الی ان القلوب بین اصبعین من اصابعہ یقلبہا کیف یشاء کما قال تعالیٰ ونقلب افئدتہم وابصارہم کمالم یؤمنوا بہ اول مرۃ فہل یجوز عند عاقل ان یتمدح الحق سبحانہ او یہدد اعداءہ بما لامدخل فیہ لارادتہ ولمشیئتہ اللہم مصرف القلوب صرف قلوبنا علی طاعتک۔ ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا وہب لنا من لدنک الرحمۃ انک انت الوہاب۔

# التوفیق والخذلان

قال امام الحرمین التوفیق خلق قدرۃ الطاعۃ والخذلان خلق قدرۃ المعصیۃ فالموفق لایعصی اذ لاقدرۃ لہ علی المعصیۃ وکذا القول فی نقیض ذلک وصرف المعتزلۃ التوفیق الی خلق لطف یعلم الرب تعالیٰ ان العبد یؤمن عندہ والخذلان علی محمول علی امتناع اللطف ثم لایقع فی معلوم اللہ تعالیٰ اللطف فی کل واحد بل منہم من علم اللہ تعالیٰ انہ یؤمن بہ لو لطف بہ ومنہم من علم اللہ تعالیٰ انہ لایزیدہ الا تمادیا فی الطغیان واصرارا علی العدوان۔ ویلزمہم من مجموع اصلہم ان یقولوا لایتصف الرب تعالیٰ بالاقتدار علی ان یوفق جمیع الخلائق وہذا خلاف الدین ونصوص الکتاب

والمبين فقد قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الآية وقال تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس كلهم امة واحدة ولا يزالون مختلفين الى غير ذلك (والعصمة) هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا كذا في الارشاد ص ۲۵۴۔

وقال الامام الشهرستاني (وقالت المعتزلة) التوفيق من الله اظهار الآيات في خلقه الدالة على وحدانيته وايداع العقل والسمع والبصر في الانسان وارسال الرسل وانزال الكتب لطفا منه وتنبيها للعقلاء من غفلتهم وتقريبا للطرق الى معرفته وبيانا للاحكام تمييزا بين الحلال والحرام واذ فعل ذلك فقد وفق وهدى واوضح السبيل وبيّن المحجة والزم الحجة وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة الى توفيق مجدد وتسديد منجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل (والخذلان) لا يتصور مضافا الى الله تعالى بمعنى الاغواء والاضلال والصد عن الباب وارسال الحجاب على الالباب اذ يبطل التكليف به ويكون العقاب ظلما (قالت الاشعرية) التوفيق والخذلان ينتسبان الى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة والاستطاعة اذا كانت عنده اذا كانت مع الفعل وهي تتجدد ساعة فساعة فلكل فعل قدرة خاصة والقدرة على الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية (فالتوفيق) خلق تلك القدرة (الخاصة) المتفقة مع الفعل (والخذلان) خلق قدرة المعصية واما الآيات في الخلق فنسبتها الى الموفق كنسبتها الى المخذول والقدرة الصالحة للضدين اعني الخير والشر ان كانت توفيقا بالاضافة الى الخير فهي خذلان بالاضافة الى الشر والقصد بين الطريقين ان يقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق في توفيق الله تعالى الشامل جميعهم وذلك نصب الادلة والاقدار وارسال الرسل وتسهيل الطرق لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخصوص الخلق في توفيق الله الخاص لمن علم منه الهداية واراد له الاستقامة وذلك اصناف لا تحصى والطاف لا تستقصى تتدئ من الفطرة ومن الولادة وتمتد الى حالة البلوغ وكمال العقل فالتوفيق من الله تعالى ان لا يكله الى نفسه مما هي عليه من الاستقلال والاستبداد والخذلان ان يخذله ويكله الى نفسه وحوله وقوته ومن هذا كان التبري من الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة الا بالله واجبا في كل حال اذ التبري من الحول والقوة هو التسليم والتوكل على الله وذلك كنز من كنوز الجنة وهذه الحالة اعني حالة البلوغ والاستقلال هي مثار القوى الحيوانية منها الغضبية والشهوية قال الصديق الاول يوسف عليه السلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي وذلك عند مثار القوة الشهوية ووكز الكليم عليه السلام ذلك القبطي فقضى عليه فقال هذا من عمل الشيطان وذلك عند مثار القوة الغضبية وتبرأ الرسول عليه السلام من القوتين جميعا فقال في كل حالة اللهم واقية كواقية الوليد - رب لا تكلني الى نفسي طرفة عين فمن الفتح سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجاري التقدير انشرح صدره وصار على نور من ربه وان جعل اصبعيه في اذنيه فلم يسمع الآيات الامرية واسبل على عينيه غشاوة فلم يبصر الآيات الخلقية صار على ظلمة من طبعه وذلك الطبع والختم بل طبع الله عليها بكفرهم - ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وربما يكون الختم والطبع من قساوة في جوهر جبلته اكتسبها من اصل فطرته وربما يكون على كفره ونفاق اثره على خلاف فطرته فالتقدير مصدر والتكليف مظهر والكل مقدر والمقدر ميسر لما خلق له

(فالحاصل) ان الموکول الی حوله وقوته فی خذلان الله تعالیٰ و المتوکل علی حول الله وقوته فی توفیق الله تعالیٰ فعلی رأی القدریة العبد ابدا فی الخذلان اذ هو موکول الی حوله وقوته ولم یستعن بالله ولم یتوکل علی الله وعلی رأی الجبریة العبد ابدا فی الخذلان اذ هو خاذل نفسه عن امتثال امر الله تعالیٰ لم یعبد الله ولم یحفظ حدود الله تعالیٰ والحق الذی لا غبار علیه ایاك نعبد محافظة علی العبودیة وایاك نستعین استعانة بالربوبیة والتوفیق والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والهدایة والضلال ینتسب الی الله تعالیٰ بشرط ان یکون احق الاسمین به احسن الاسمین ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها واولی الفعلین بحکمه وتقدیره اولی الفعلین وجودا واحدهما حصولا بیدك الخیر انك علی کل شئ قدیر۔ اللهم من احسن فبفضلك یفوز ومن اساء فبخطیئته یهلك لا المحسن استغنی عن رفدك ومعونتك ولا المسئ علیك استبد بامر خرج به عن قدرتك فیا من هو هکذا لا هکذا صل علی محمد وعلی آله وصحبه وافعل بی ما انت اهله انك اهل کل جمیل۔ کذا فی نهایة الاقدام ص۴۱۱ الی ص۴۱۵۔

قوله الی تماریت انا وصاحبی اعلم انه وقع لابن عباس رضی الله عنهما نزاعان الاول فی صاحب موسی اهو الخضر ام لا والثانی فی نفس موسی اهو ابن عمران کلیم الله او غیره ومر فی کتاب العلم مبسوطا (ك)

# باب قول الله تعالیٰ ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له الخ

غرض المؤلف بهذا الباب وذکر الآیة والاحادیث امران (الاول) اثبات صفة الکلام وانها قائمة بذاته تعالیٰ لا بغیره بدلیل انه قال ماذا قال ربکم ولم یقل ماذا خلق ربکم وفیه رد لقول المعتزلة حیث قالوا انه تعالیٰ متکلم بمعنی انه خالق الکلام فی غیره کالشجرة او اللوح المحفوظ ونحوه۔ (والامر الثانی) اثبات انه تعالیٰ یتکلم بحرف وصوت (وهذا هو مذهب) الحنابلة وجماعة من المحدثین۔ اما الحروف فللتصریح بها فی ظاهر القرآن واما الصوت فلما ورد ذکره فی احادیث کثیرة فقد ذهب هؤلاء الی ان هذه الحروف والاصوات قدیمة العین لازمة للذات لیست متعاقبة والتعاقب انما یکون فی حق المخلوق وذهب جمهور المتکلمین وعامة الاولیاء والعارفین الی ان الکلام صفة قدیمة قائمة بذاته تعالیٰ وان کلامه تعالیٰ لیس بحرف ولا صوت وحقیقته معنی قائم بالنفس فاختار الامام البخاری ان کلامه تعالیٰ حروف واصوات تقوم بذاته وهو قدیم غیر مخلوق واستدل البخاری اولا بهذه الآیة الشریفة ردا علی المعتزلة حیث قال ولم یقل ماذا خلق ربکم۔ ای لیس معنی تکلمه ایجاد الکلام فی محل آخر کما زعمه نفاة الکلام القائلین بل معناه قیام الکلام به والا لقیل ماذا خلق ربکم لا۔ ماذا قال ربکم اذ الموجد للکلام فی محل آخر خالق له لا قائل له فاذا لم یقل ماذا خلق بل قیل ماذا قال علم ان الکلام قائم بذاته لانه موجد له فی محل آخر وکذا اجابهم الملائکة من فوقهم بقولهم قالوا الحق۔ والحق من صفات الذات لانه لا یجوز علی کلامه الباطل فلو کان خلقا وفعلا لقالوا خلق انسانا وغیره فلما وصفوه بما یوصف به الکلام لم یجز ان یکون القول بمعنی التکوین والتخلیق والمتکلم عندنا اهل الحق من

تاما به الكلام لا من خلق الكلام في غيره وقالت المعتزلة كلامه تعالى حروف واصوات اذ لا يعقل كلام الا بحرف وصوت ولسان وحنجرة والبارى تعالى منزه عن ذلك فذهبوا الى انه تعالى متكلم لكن كلامه ليس صفة له قائمة بذاته وان معنى كونه تعالى متكلما انه خلق الحروف والاصوات واشكال الكتابة في غيره كاللوح المحفوظ او الشجرة او جبرئيل او الرسول فاشار البخارى بهذا الى الرد على المعتزلة والخوارج والجهمية وغيرهم في قولهم انه تعالى متكلم بمعنى انه خالق الكلام في اللوح المحفوظ وغيره. ثم بعد ذلك اشار البخارى الى بعض شئون الكلام مثل الصوت والنداء والجهر والاخفاء والانزال والقراءة والكتابة والحفظ والسماع واول ما اشار اليه من شئون الكلام هو الصوت فاشار الى ان لكلامه تعالى صوتا لكن لا يشبه صوت المخلوق فكما ان كلامه تعالى لا يشبه كلام المخلوقين كذلك لا يشبه صوته صوت المخلوقين اذ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وقد قال عبد الله بن احمد بن حنبل في كتاب السنة سألت ابى عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت فقال ابى بل تكلم بصوت وذكر حديث ابن مسعود وغيره كذا في الفتح ص٣٨٦ ج١٣

ثم ان الامام البخارى اورد في الباب ستة احاديث واحتج بها على ان الحق جل شانه يتكلم بحرف وصوت مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه والتمثيل

# الحديث الاول

حديث ابن مسعود اذا تكلم الله تبارك وتعالى بالوحى سمع اهل السموات شيئا فاذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا انه الحق ومطابقته للترجمة من حيث ان كلام الله يُسمع كما قال تعالى حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان الذى يُسمَع انما هو صوت وحرف فدل على انه تعالى متكلم بحرف وصوت فاحتج البخارى بهذا الحديث ذاهبا الى ان الصوت المذكور في الحديث انما هو صوت كلام الله عز وجل وندائه وذهب العلماء الى ان هذا صوت خلقه الله تعالى لاسماع اهل السموات كلامه القديم لما قامت الادلة على ان كلامه تعالى منزه عن سمات الحدوث والصوت من الموجودات السيالة الغير القارة فلو كان كلامه تعالى بحرف وصوت لزم كونه تعالى محلا للحوادث وهو تعالى وسبحانه عما يصفون واجاب عنه الامام ابو بكر الباقلانى بان كلام الله تعالى لا يجوز ان يكون حروفا واصواتا لان الحروف والاصوات يتقدم بعضها على بعض لكن الاستماع والسماع يقع بحروف واصوات وهذا بمنزلة من اسمعنا الله بذكره فيجوز لكل ان يقول الله المذكور هو حروف واصوات (يعنى الاسم لا المسمى) وكذلك قوله تعالى حم والم من الحروف المقطعة كلام الله قديم لكنه يفهم بالحروف المنظومة فالقراءة هى حروف واصوات بها يسمع كلام الله القديم لا انها نفس كلامه القديم والحاصل ان المراد بسماع كلام الله سماع الحروف والاصوات الدالة على كلامه القديم لان الحرف والصوت اداة تعبر بها الكلام القديم لا ان الحروف والصوت نفس الكلام القديم وعينه) نعم يفهم الكلام القديم بالحروف المنظومة وبالخطوط والاشكال المكتوبة لا انها نفس كلامه القديم ولا يمكن لاحد ان يقول ان هذه الحروف والاصوات الجارية في كلام الخلق عين كلام الله عز وجل اذ يلزم حينئذ ان يكون كلام الحق ايضا قديما ومشابها للكلام القديم وليس كمثله شئ كذا في كتاب الانصاف للامام الباقلانى ملخصا. وقال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان كلام الله ليس بحرف ولا صوت لاستحالة ان يكون لكلام الله عز وجل شبيه وانما العبارات عنه تكون بالصوت والعبارات

هي الدالة عليه وامارات له تظهر للخلق ويسمعون عندها كلام الله فيفهمون المراد منه كذا في مشكل الحديث صـ١٢٩ وصـ١٥١ - وقال امام الحرمين يجب اطلاق القول بان كلام الله تعالى مسموع وليس المراد بذلك تعلق الادراك بالكلام الازلي القائم بالباري تعالى ولكن المدلك صوت القاري والمفهوم عند قراءته كلام الله تعالى ولا بعد في تسمية المفهوم عند مسموع مسموعا وهذا بمثابة مالو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة ان يقول سمعت كلام الملك ورسالته وكلام الملك حديث نفسه او اصواته ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله ولا حديث نفسه - كذا في العقيدة النظامية صـ٢٠

قال القاضي ابو بكر بن العربي في العارضة لا يحل لمسلم ان يعتقد ان كلام الله صوت وحرف لا من طريق العقل ولا من طريق الشرع فاما طريق العقل فلان الصوت والحرف مخلوقان محصوران وكلام الله يجل عن ذلك كله واما من طريق الشرع فلانه لم يرد في كلام الله صوت وحرف من طريق صحيحة ولهذا لم نجد طريقا صحيحة لحديث ابن انيس وابن مسعود آه -

وقال الشيخ تقي الدين السبكي من زعم ان كلام الله حرف وصوت فهو لا يفرق بين كلام الله واللفظ الدال عليه - كذا في السيف الصقيل صـ٢١ وصـ٢٤

# خلاصة الاقوال في مسئلة الكلام

قال العلامة القاري اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معناه فذهب اهل الحق الى ان كلامه تعالى معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت وذهب الباقون الى انه متكلم بالحروف والاصوات ثم اختلف هؤلاء فذهب الحنابلة منهم على ما نقل منهم الى انها قديمة ازلية قائمة بذاته تعالى وذهب المعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير ذاته وذهب الكرامية الى انها حادثة قائمة بذات الله تعالى ودليل اهل الحق ان الحرف والصوت مخلوقان وكلام الله غير مخلوق لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ هو من امارات الحدوث ثم القرآن مقروء بالسنتنا محفوظ في صدورنا مكتوب في مصاحفنا كما لقول الله مذكور بالسنتنا معبود في مساجدنا مسجود له في محاريبنا غير حال فينا ولا فيها - كذا في ضوء المعالي على بدء الامالي صـ٢٩

وفي شعب الايمان للحليمي ان كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت والكلام الحقيقي هو كلام النفس فالاصوات والحروف انما وضعت دلالات على كلام النفس ومن قلت له اكتب ارضا او فرسا او آدميا فكتب الذي امليت عليه في ورقة او لوح ثم زعم ان الارض والسماء والفرس هو المكتوب في الورقة فانقطع طمعك عن عقله ومن زعم ان حركة شفتيه او صوته او كتابته بيده في الورقة هي عين كلام الله القائم بذاته فقد زعم ان صفة الله قد حلت بذاته ومست جوارحه وسكنت قلبه واي فرق بين من يقول هذا وبين من يزعم من النصارى ان الكلمة اتحدت بعيسى عليه السلام - آه - كذا في حاشية كتاب الاسماء والصفات للبيهقي صـ٢٥٣ وكذا في حاشية السيف الصقيل للسبكي رح

صـ٧

قال الامام البیہقی رحمہ الکلام ھو نطق نفس المتکلم بدلیل ما روینا عن امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه فی حدیث السقیفة فذھب عمر یتکلم فاسکته ابو بکر رضی الله عنھما فکان عمر یقول والله ما اردت بذالك الا انی قد ھیأت کلاما قد اعجبنی وفی روایة اخری وکنت زورت مقالة اعجبتنی نسمی تزویر الکلام فی نفسه کلاما قبل التلفظ به ثم ان کان المتکلم ذا مخارج سمع کلامه ذا حروف واصوات وان کان المتکلم غیر ذی مخارج سمع کلامه غیر ذی حروف واصوات والباری جل ثناءه لیس بذی مخارج وکلامه لیس بحرف ولا صوت فاذا فھمناه ثم تلوناه تلوناه بحروف واصوات انتھی کلام البیہقی بلفظه انظر ص۲۷۲ من کتاب الاسماء والصفات وکذا فی فتح الباری ص۳۸۳ ج۱۳ فظھر بھذا الکلام ان مذھب البیہقی فی مسئلة الکلام ما ھو مذھب الامام الاشعری والباقلانی والاسفرائینی وابن فورك وغیرھم من سادة المتکلمین ان کلام الله لیس بحرف ولا صوت ثم اجاب البیہقی عن الاحادیث التی استدل بھا البخاری علی اثبات الحرف والصوت فی کلام الباری عز اسمه وسنورده عنقریب انشاء الله تعالی۔

# الحدیث الثانی

حدیث جابر الذی علقه البخاری بقوله ویذکر عن جابر بصیغة التمریض یحشر الله العباد فیناديهم بصوت یسمعه من بعد کما یسمعه من قرب۔ وظاھره یدل علی ان کلامه تعالی بحرف وصوت وصوته صفة من صفات ذاته لا تشبه صوت غیره۔

# والجواب

عنه ما قال الامام البیہقی ھذا حدیث تفرد به القاسم بن عبد الواحد عن ابن عقیل والقاسم بن عبد الواحد بن ایمن المکی لم یحتج بھما الشیخان ابو عبد الله البخاری وابو الحسین بن مسلم بن الحجاج النیسابوری ولم یخرجا ھذا الحدیث فی الصحیح باسناده وانما اشار البخاری الیه فی ترجمة الباب واختلف الحفاظ فی الاحتجاج بروایات ابن عقیل لسوء حفظه ولم یثبت صفة الصوت فی کلام الله عز وجل او فی حدیث صحیح عن النبی صلی الله علیه وسلم غیر حدیثه ولیس بنا ضرورة الی اثباته وقد یجوز ان یکون الصوت فیه ان کان ثابتا راجعا الی غیره کما روینا عن عبد الله بن مسعود موقوفا ومرفوعا۔ اذا تکلم الله بالوحی سمع اھل السماء صلصلة کجر السلسلة علی الصفا۔ وفی حدیث ابی ھریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم اذا قضی الله الامر فی السماء ضربت الملائکة باجنحتھا خضعانا لقوله کأنه سلسلة علی صفوان ففی ھذین الحدیثین دلالة علی انھم یسمعون عند الوحی صوتا لکن للسماء ولاجنحة الملائکة تعالی الله عن شبه المخلوقین علوا کبیرا۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۳۔

---

وفی فتح الباری العبارة ھکذا۔ قال البیہقی الکلام ما ینطق به المتکلم وھو مستقر فی نفسه الخ۔

# ومحصل الجواب
# ان هذا الحديث ضعيف

لان فی سندہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل وھو ضعیف وقد انفرد عنه القاسم بن عبد الواحد وھو ممن لا یحتج بھم عند بعضھم ولذا علقه البخاری بقوله ویذکر عن جابر دلالة علی انه لیس من شرطه وللحافظ ابی الحسن المقدسی جزء فی تبیین وجوه الضعف فی الحدیث الذی کره واجاب الباقلانی بان هذا الحدیث قد روی فیه ما یدل علی ان الصوت من غیر اللہ بامرہ لانه روی اذا کان یوم القیامة جمع اللہ الخلائق فی صعید واحد ینفذھم البصر ویسمعھم الداعی یامر منادیا فینادی۔ فصح ان النداء من غیره لکن لما کان بامره اضیف النداء الیه کما یقال نادی الخلیفة فی بغداد بکذا وکذا۔ وقال تعالٰی واستمع یوم ینادی المناد من مکان قریب یوم یسمعون الصیحة بالحق ذلک یوم الخروج فاضاف النداء الی المنادی فصح ان الصوت صفة المنادی لا صفة الآمر بالنداء انتھی فھذا کقوله تعالٰی ویوم ینادیھم فان المراد انه ینادیھم علی لسان بعض الملائکة بدلالة آیة اخری وھی قوله لا یکلمھم اللہ یوم القیامة

## وحاصله ان الاسناد مجازی کما یدل علیه حدیث[1] الدارقطنی

## یبعث اللہ یوم القیامة منادیا یسمعه اولھم وآخرھم

ان اللہ عز وجل وعدکم الحسنٰی وزیادة فالحسنی الجنة والزیادة النظر الی وجه اللہ عز وجل فھذا یعین ان الاسناد الی اللہ تعالٰی مجازی۔

## جواب آخر

وھو ان ھذا الصوت لیس بموجود الیوم وانما یکون یوم القیامة وکلام اللہ قدیم بقدمه وموجود بوجوده فصح ان ھذا الشئ لم یکن بعد وانما یکون یوم القیامة ومن زعم ان صفة اللہ تعالٰی لیست بموجودة الیوم وانما توجد یوم القیامة فقد جعل کلام اللہ تعالٰی مخلوقا لا محالة فصح بھذه الجملة ان الصوت لیس بصفة لکلام اللہ تعالٰی وانما ھو صفة للمنادی الذی یأمره اللہ تعالٰی بالنداء فی ذلک الیوم

## جواب آخر

وھو ان کل ما اضیف الی اللہ تعالٰی لا یجب ان یکون صفة له لان الخبر قد جاء بقول اللہ تعالٰی یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی جعت فلم تطعمنی۔ عطشت فلم تسقنی عریت فلم تکسنی فاضاف ھذه الاشیاء

[1] حدیث الدارقطنی ھذا اخرجه ابن القیم نفسه فی حادی الارواح وفی حاشیة اعلام الموقعین ص۳۹۷ ج ۲۔

اليه تعالى الخبر ومن زعم انه يجوع ويعطش ويمرض ويعرى فقد كفر واشباه ذلك لا محالة وكذلك قال تعالى يوم ينفخ في الصور على قراءة من قرأ بالنون المفتوحة والنافخ اسرافيل وقال تعالى ان الذين يؤذون الله فاضاف الاذية اليه ومن زعم ان الاذية من صفته فقد كفر لا محالة فلم يبق الا ان الصوت والنداء حصل من الصائت المأمور لا من الآمر لكن لما كان بامره جاز ان يضاف اليه ـ وقال تعالى فطمسنا اعينهم والطامس جبرئيل وميكائيل الطامس اعين قوم لوط لكن لما كان بامره اضافه الى نفسه وكذلك يقال رجم وجلد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما الراجم والجالد غيره لكن لما كان بامره حسن ان يضاف اليه فافهم الحق لتبطل به الباطل كذا في الانصاف ملخصا ومختصرا من ص۱۲۹ الى ص۱۳۱

وقد اخرج الامام البيهقي الحديث المذكور يا ابن آدم مرضت الخ بتمامه ثم قال وفيه دليل على ان اللفظ قد يرد مطلقا والمراد به غير ما يدل عليه ظاهره فانما اطلق المرض والاستسقاء والاستطعام على نفسه والمراد به ولي من اوليائه ـ وهو كما قال الله تعز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وقوله ان تنصروا الله ينصركم والمراد بجميع ذلك اولياءه وقوله لوجدتني عنده اي وجدت رحمتي وثوابي عنده ومثله قوله عز وجل ووجد الله عنده فوفاه حسابه اي وجد حسابه وعقابه والله اعلم كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۲۲

(واما النداء) فمعناه عند اللغويين والنحاة فهو طلب الاقبال فيجري مجرى القول وهو لا يدل على الصوت واما قول صاحب القاموس النداء الصوت فهو تفسير له على حسب العرف لا على الاصل والحقيقة وهذا شائع في كلام اللغويين ـ

## والحاصل

ان من نفى الصوت من كلامه تعالى حمل هذا الحديث على المجاز بان هذا الصوت للملك المنادي او لاجنحة الملائكة او للسماء لان الله عز وجل ليس بذي مخارج فلا يكون كلامه بحرف وصوت واذا احتمل ذلك لم يكن نصا في المسئلة ـ

## الحديث الثالث

حديث ابي هريرة اذا قضى الله الامر في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان ومثله ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يأتيه الوحي احيانا مثل صلصلة الجرس ـ

## والجواب

ان في قوله خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان دلالة على انهم يسمعون عند الوحي صوتا لكن هذا للسماء ولاجنحة الملائكة تعالى الله عن شبه المخلوقين علوا كبيرا كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۲۷ فان كلام الله منزه عن الكيفية ومشابهته بكلام الخلق ومبرأ عن الصوت الخارج عن الحلق والحاصل ان الصوت الذي يسمعونه عند حصول الوحي يحتمل ان يكون صوت اجنحة السماء او صوت الملك الآتي بالوحي او صوت اجنحة

الملائكة واذا احتمل ذلك لم يكن نصا فى المسئلة (كذا فى الارشاد) ولا يبعد ان يكون حديث ابى هريرة هذا تفسيرا لحديث الصلصلة فانه يدل على ان الصوت المذكور فيه هو صوت اجنحة الملائكة والله اعلم

وقال الامام ابو بكر الباقلانى الصوت المشبه بالصلصلة صوت رجفة السماء لانهم سمعوا صوت رجفة السموات لا كلام الله ولهذا سألوا جبريل عليه السلام ماذا قال ربنا فدل على انهم لم يسمعوا كلامه وانما سمعوا صوت رجفة السموات التى شبهت بجر السلسلة لانهم لو سمعوا كما سمع جبريل لفهموا كما فهم جبريل وروى ابو الضحى عن مسروق عن عبد الله انه قال اذا تكلم الله بالوحى سمع اهل السموات صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفوان وفى رواية سمع اهل السماء للسماء صلصلة وليس فى شئ من هذه الروايات اذا تكلم الله سمعوا من الله صلصلة - وانما سمعوا من السماء اذا احدث الله فيه رجفة وجعل ذلك علامة لاهل السموات يعلمون بها ان الله تكلم بالامر وان المخصوص بسماع كلامه جبريل الامين عليه السلام ولهذا سألوه ماذا قال ربنا يا جبريل فيقول قال الحق فيقولون قال الحق فيصفون الله تعالى بقول الحق لا بالصلصلة والصوت فصار هذا الحديث حجة عليهم لانهم ثم سرد الباقلانى من الاحاديث عدد اثبت بها ان الاصوات صفة الصائتين لا صفة كلام رب العالمين وقال وفى بعض ذلك مقنع وكفاية لمن اراد الله له الهداية كذا فى كتاب الانصاف ص ۱۳۲ الى ص ۱۳۵ -

## والحديث الرابع

حديث ابى هريرة رما اذن الله لشئ ما اذن لنبى يتغنى بالقرآن فدل ذلك على ان الله تعالى كلاما وهو القرآن وهو يتصف بالتغنى والترنم وبالاستماع ولا يخفى ان التغنى صفة الحروف والاصوات وانما يستمع ويؤذن للحرف والصوت فثبت ان لله كلاما وفيه الحرف والصوت-

## والجواب

ان هذا التغنى والترنم فى قراءة القارى وتلاوته لا فى المتلو والمقروء وان القرآن يسمع للخلق بالنظم المؤلف من الحروف ومعنى الحديث ما استمع الله لشئ كاستماعه لنبى حين يتغنى بالقرآن وليس المراد باستماعه تعالى الاصغاء اذ هو مستحيل عليه تعالى بل هو كناية عن تقريبه المتغنين يتغنى بالقرآن واجزال ثوابه له -(ق)-

قال الكرمانى اعلم ان البخارى فهم من الاذن القول لا الاستماع بدليل انه ادخله فى هذا الباب -كذا قال والله اعلم-

كان البخارى حمل الاذن على معنى الاجازة فيكون المعنى ان الله سبحانه اذن اى اجاز نبيه لقراءة كلامه فلما قرأه استمعه فاستعمل الاذن بمعنى الاستماع بهذا الطريق ولا تأبيه اللغة فلا وجه

يكونه

بمعنى

الاستماع

## والحديث الخامس

حديث ابي سعيد الخدري يقول الله يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادى بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار۔

واجاب عنه الامام البيهقي بان هذا اللفظ تفرد به حفص بن غياث وخالفه وكيع وجرير وغيرهما من اصحاب الاعمش فلم يذكروا فيه لفظ الصوت وقد سئل احمد بن حنبل عن حفص فقال كان يخلط في حديثه ثم ان كان حفظه ففيه ما دل على ان هذا القول لآدم يكون على لسان ملك يناديه بصوت ان الله تبارك وتعالى يأمرك) فيكون قوله فينادى بصوت يعني والله اعلم يناديه ملك بصوت وهذا ظاهر في الخبر وبالله التوفيق۔ كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۲۷۳۔ ويؤيد ذلك ما وقع فينادى مضبوطا بفتح الدال على البناء للمفعول في رواية ابي ذر وان وقع مضبوطا للاكثر بكسر الدال فان قرينة قوله ان الله يامرك تدل ظاهرا على ان المنادى ملك يأمره الله تعالى بان ينادى بذلك۔ انظر ص۳۸۹/۱۳ من فتح الباري۔

## والحديث السادس

حديث عائشة الصديقة ولقد امره الله ان يبشرها ببيت من الجنة فامر الرب سبحانه هو كلام الله ووحيه والظاهر ان البشارة نوع من الكلام ولا تكون الا بحرف وصوت لان المقصود بالبشارة اسماع المبشر له ما دخل السرور عليه ولا يكون هذا الا بحرف وصوت۔

## والجواب

ان الامر الالهي هو كلام الله ووحيه ليس من جنس الحروف ولا صوت لكن المامور لما فهم وسمع امر الآمر بحرف وصوت۔

## واما

ما جاء في حديث الترمذي عن ابن مسعود رض من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة فهذا الحرف في قراءة القاري كذا في السيف الصقيل للتقي السبكي ص۱۵ فلا وجه للاحتجاج به

## وبالجملة

فهذه ستة احاديث اوردها الامام البخاري لاثبات الحرف والصوت وقال السفاريني وقد روي في اثبات الحرف والصوت احاديث تزيد على اربعين حديثا بعضها صحاح وبعضها حسان اخرجها الحافظ الضياء المقدسي وغيره واخرج غالبها الامام احمد واحتج به واخرج الحافظ العسقلاني غالبها ايضا في شرح البخاري واحتج بها البخاري وغيره من ائمة الحديث على ان الحق جل شانه

يتكلم بحرف وصوت لا فيهمان صوت مخلوق ولا حرفه كما يقولون في سائر الصفات كذا في شرح العقيدة السفارينية ص ١٢١ ج ١ . وذهب بعض اهل العلم الى ان القول الوسط في اثبات الصوت ونفيه ان يقال ان من قال بالصوت فقد قال به نظرا الى الاحاديث الواردة فيه مع اعتقاده بان صوته ليس كصوت الآدميين فلا ينبغي تبديعه وتجهيله كما فعله السعد وغيره واما من نفى الصوت من الاشاعرة فقد نفى فرارا عن تشبيه كلام الخالق بكلام المخلوقين وارادة لتنزيه كلام رب العالمين عن مجانسة كلام المربوبين مع اعتقاده ان القرآن كلام الله غير مخلوق على ما مضى عليه سائر السلف الصالحين فالتشنيع على امثالهم شنيع والتفظيع عليهم فظيع ولكل وجهة هو موليها . هذا توضيح ما قاله الحافظ العسقلاني في الفتح ص ٣٨٣ ج ١٣ حيث قال وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع الى القياس على اصوات المخلوقين لانها التي عهد انها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير اتصال اشعة كما سبق سلمنا لكن يمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض واما التاويل وبالله التوفيق اهـ . كذا في الفتح ص ٣٨٤ ج ١٣ .

وقال العلامة الزبيدي بعد نقل هذا الكلام . ولقد اجاد (اي الحافظ العسقلاني) رحمه الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا محيد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظرا للاحاديث الواردة فيه لا ينسب الى الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك . كذا في الاتحاف شرح الاحياء ص ١٥ ج ٢

وشيخنا السيد الانور الكشميري قدس الله سره كان يميل الى اثبات الحرف والصوت لكلامه تعالى ولكن لا كاصوات المخلوقين اذ ليس كمثله شئ . وهو السميع البصير .

**(قلت)** قد جاء في التنزيل العزيز ان الحق سبحانه وتعالى لما اخرج ذرية بني آدم من ظهورهم وخاطبهم بقوله الست بربكم فهم سمعوا كلامه بحرف وصوت يليق بشانه فاجابوه حين سمعوه . بلى . هذا على مذهب الحنابلة واما على مذهب المتكلمين فالحرف والصوت انما كان في الاسماع والسماع لا في نفس الكلام القديم قال العسقلاني والمحفوظ عن جمهور السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق فيه والاقتصار على القول بان القرآن كلام الله وانه غير مخلوق ثم السكوت عما وراء ذلك (ف)

## تفصيل المذاهب في مسئلة الكلام

اتفق اهل الملة على انه سبحانه متكلم اذ لو لم يكن متكلما لكان متصفا بضده وهو السكوت وذلك من النقائص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم اختلف اهل الكلام في ان كلام الله هل هو بحرف وصوت اولا

١ - فقالت[1] المعتزلة لا يكون الكلام الا بحرف وصوت فكلامه تعالى حروف واصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى وانما يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او النبي او الملك . ومعنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام في غيره .

٢ - وزعمت[2] الكرامية ان كلامه تعالى مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بذاته تعالى ولكنه حادث وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى . وهو باطل عند اهل الحق .

٣ - وزعمت[3] الحنابلة ان الله تعالى متكلم بحرف وصوت وان كلامه عبارة عن حرف وصوت يقومان بذاته

وهو قديم وقالوا ان هذه الحروف والاصوات قديمة العين لازمة الذات ليست متعاقبة بل لم تزل قائمة بذاته مقترنة لاتسبق والتعاقب انما يكون فی حق المخلوق بخلاف الخالق - انظر صـ ٣٨/ج٣٦ من فتح الباری ويوضح مسلك هؤلاء ماقاله امام الحرمين فی بيان مذهبهم حيث قال ذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الله تعالى قديم ازلی ثم زعموا انه حروف واصوات وقطعوا بان المسموع من اصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى واطلق الرعاع منهم القول بان المسموع صوت الله وهذا قياس جهالاتهم ثم قالوا اذا كتب كلام الله تعالى بجسم من الاجسام وانتظمت تلك الاجسام رسوما ورقوما وسطرا وكلاما فهی باعيانها كلام الله تعالى القديم وقد كان اذ ذاك جسما حادثا ثم انقلب قديما ثم اصلهم ان الكلام القديم يحل الاجسام ولا يفارق الذات وهذا اوعب بالدين ومضاهاة لمذهب النصاری فی مصيرهم الى قيام الكلمة بالمسيح وتدرعها بالناسوت كذا فی كتاب الارشاد صـ ١٢٨ وقال الغزالی هذا بعيد عن العقل جدا اذ لا يمكن عاقل ان يقول ان ما حل فی لسانی الحادث يقدرتی الحادثة قديم بالذات قائم بذاته الحادثة وهل يمكن عقلا ان يقوم القديم الغير المخلوق بذات الحادث المخلوق انظر صـ ١٢٦/ج٢ من الاتحاف فكأن هؤلاء زعموا ان القديم يحل فی المحدث المخلوق ويمتزج به ولا يخفی ان حلول القديم فی الحادث محال باجماع اهل العقل وقال الباقلانی ما حاصله لا يجوز ان يقال ان ما يقرأه الخلق هو بعينه كلام الله لان ذلك يوجب كون كلام الله قائما بذاتين قديم ومحدث وذلك خلاف الاجماع والمعقول كذا فی الانصاف صـ ٢٧ -

٤ - وقالت الاشاعرة والماتريدية كلام الله معنی قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت فالقرآن - ويسمی بالكتاب كلام الله غير مخلوق وهو معنی قديم قائم بذات الله تعالى ليس فيه حرف ولا صوت ولكنه يُسمَعُ ويُلفَظُ بالنظم الدال عليه ويُحفَظُ بالنظم المخيل ويُكتَبُ بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه والمعنی القائم بذاته تعالى غير حالّ فی المصاحف والحروف الكاغذ والقلوب والالسنة والآذان كما جاء ذلك مصرحا عن الامام ابی حنيفة فی الفقه الاكبر والوصية - انظر صـ ٩و١٠ من شرح الفقه الاكبر لابی المنتهی وصـ ١٠ من الجواهرة المنيفة فی شرح وصية الامام ابی حنيفة رضی الله عنه هذا قول الامام ابی حنيفة رضی الله عنه وقد تابعه اهل الحق وايضا انظر صـ ١٣٨ وصـ ١٦٧ وصـ ١٨٦ من اشارات المرام وانظر صـ ٨٦ من المسامرة

قال الامام ابو الحسن الاشعری الكلام كله ليس من جنس الحروف ولا من جنس الاصوات بل الحروف والاصوات علی وجه مخصوص دلالات علی الكلام القائم بنفس المتكلم - كذا فی الاتحاف صـ ٣/ج٢

وقال تعالى بل هو آيات بينات فی صدور الذين اوتوا العلم - وقال تعالى بل هو قرآن مجيد فی لوح محفوظ - فصدور العلماء واللوح المحفوظ ولسان الرسول صلى الله عليه وسلم مخلوقة والقديم غير حالّ فيها وانما القديم ما قام بالله سبحانه تعالى دون ما فی الصدور والالواح والالسنة وهذا ظاهر جدا لا يشك فيه عاقل -

## والحاصل

ان القرآن كلام الله غير مخلوق - وهذه الحروف والكلمات دلالات القرآن ای الكلام النفسی القائم بذاته لحاجة العباد اليها فی التبليغ وفهم معناه فسميت العبارات كلام الله لانها دالة علی كلامه

القائم بذاته تعالى والله سبحانه يتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالآلات والمخارج والله متكلم بلا آلة وحرف انظر ص١٤٧ وص١٣٨ من اشارات المرام فهذه الحروف انما هي عبارات عن كلام الله والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الالسنة فاذا عبرت صفة الكلام القائمة بذاته بالعربية فقرآن وبالعبرانية فتوراة وبالسريانية فانجيل وزبور انظر ص٣/٢٤٢ من الاتحاف شرح الاحياء - وهذا كله تشريح قول الامام ابي حنيفة في الفقه الاكبر والوصية وسيأتي كلام الامام الاعظم بلفظه -

وقال امام الحرمين - ثم من معتقد اهل الحق ان كلام الله تعالى ليس حروفا منظومة ولا اصواتا مقطعة وانما هو صفة قائمة بذاته تعالى يدل عليها قراءة القرآن كما يدل قول القائل الله - على الوجود الازلي وتحبيرة المعين اصوات والمفهوم منه الرب تعالى وكلام الله تعالى مكتوب في المصاحف مقرو بالالسنة محفوظ في الصدور ولا يحل الكلام هذا المحل حلول الاعراض في الجواهر فان الكلام الازلي لا يفارق الذات العلية ولا يزايلها فان التحول والانتقال والزوال من صفات الاجسام فلا يمكن ان يحل كلام الله الازلي في المصاحف والالسنة مثل حلول الاعراض في الجواهر - ومن الغوائل التي بلي الخلق بها ان القول في قدم كلام الله تعالى وكونه مكتوبا في المصاحف اشيع في زمان الامام احمد بن حنبل من جهة العوام وضل في من لا دراية له بالكلام فسمعوا اطلاق ان كلام الله تعالى في المصاحف فسبقوا الى اعتقاد ثبوت وجود الكلام الازلي في الدفاتر ثم تطاول الدهر وتمادى العصر فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية ولولا ذلك ما خفي على من معه مسكة عقل - ان الكلام لا ينتقل من متكلم الى دفتر ولا ينقلب معنى النفس الى الاصوات سطورا او رسوما واشكالا ورقوما فاذن نقول بعد الاحاطة بحقيقة الامر - كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وعلى السنة القراء مقرو وفي الصدور محفوظ وهو قائم بذات الله تعالى وجودا كذا في العقيدة النظامية ص١٩ الى ص٢٢ -

وقال الامام ابو بكر الباقلاني يجب ان يعلم ان الله تعالى لا يتصف كلامه القديم بالحروف والاصوات ولا شيء من صفات الخلق وانه تعالى لا يفتقر في كلامه الى مخارج وادوات بل يتقدس من جميع ذلك وان كلامه القديم لا يحل في شيء من المخلوقات بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره والدليل على ذلك انه قد صح وثبت ان من شرط الصفة قيامها بالموصوف والدليل على صحة ذلك اولا ان حد القديم ما لا اول لوجوده ولا آخر لدوامه وان القديم لا يدخله الحصر والعد ونحن نعلم وكل عاقل ان هذه الاشكال من الحروف لم تكن قبل حركة الكاتب وانما يحدثها الله مع حركة الكاتب شيئا فشيئا ثم هي مختلفة الاشكال والصور ويدخلها الحصر والعد وتعدم بعد ان توجد -

وكل ذلك صفة المحدث المخلوق لمن له عقل سليم - وايضا فان حروف الكلمة يتقدم بعضها سابقا بعض فعند خط الكاتب باء قد حصلت وثبتت قبل خطه ميما وكذلك السين حصلت وثبتت قبل خطه ميما وكذلك النطق اذا تلفظ بالباء حصلت قبل السين وما تقدم بعضه على بعض فهو صفة الخلق لا صفة الحق وكذلك الاصوات يتقدم بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض ويخالف بعضها بعضا وكل ذلك صفة كلام الخلق لا صفة كلام الحق الذي هو قديم ليس بمخلوق وايضا فان القول بقدم الاصوات والحروف يوجب القدم لجميع كلام الخلق واصوات الناطق والصامت فان الحروف التي يزعمون انها قديمة انما

صفة لكلامه تعالى لا يخلو إما أن تكون هذه الحروف التي تجري في كلام الخلق أو مثلها أو ضدها فإن قالوا إنها هي وجب قدم كلام الخلق وكذلك إن قالوا مثلها وجب ذلك أيضا لأن حد المثلين ما سد أحدهما مسد الآخر وناب منابه وساوقه من جميع الوجوه۔ وإن قالوا بل هي مضادة لهذه الحروف فقد يقولون القول من غير أن يكون له معنى وهذا بيّن الفساد وإن قالوا إن الأصوات والحروف إذا ذكرنا الله بها وتلونا بها كلامه قديمة وإذا ذكرنا بها غير الله وأنشدنا بها شعرا كانت محدثة فهذا جهل عظيم وتخبط ظاهر لأن الشيء عندهم على هذا القول تارة يكون محدثا ثم يصير قديما وليس في الجهل أعظم من هذا۔ وأيضا(4) يقال لهم خبرونا عن حروف كلام الله على زعمكم أهي ثمانية وعشرون حرفا أو أكثر أو أقل فإن قالوا هي ثمانية وعشرون فقد جعلوها محصورة معدودة وهذه صفة المخلوق وإن قالوا هي أكثر قلنا هذا أيضا باطل لأن القرآن لا يخرج في الكتابة والتلاوة على أكثر من الثمانية وعشرين حرفا ويدل(5) على ذلك أيضا ما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال في جواب سائل سأله عنها اليهود فقال۔ إن الله تعالى كلم موسى بلا جوارح ولا أدوات ولا حروف ولا شفة ولا لهوات سبحانه عن تكييف الصفات۔ و أيضا(6) ما روي عن علي عليه السلام أنه سئل هل رأيت ربك وكان السائل له دعبل فقال في جوابه لم أعبد ربا لم أره فقال له كيف رأيته قال لم تره العيون بمشاهدة الأبصار بل رأته القلوب بحقائق الإيمان مجلي يا دعبل إن ربي لا يوصف بالبعد وهو قريب ولا بالحركة ولا بالقيام ولا انتصاب ولا مجيء ولا ذهاب كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الأجلاء لا يوصف بالغلظ رؤوف رحيم لا يوصف بالرقة آمر لا بجوارح قائل لا بألفاظ۔ فوق كل شيء ولا يقال شيء تحته وخلف كل شيء ولا يقال شيء خلفه قدامه وأمام كل شيء ولا يقال له أمام وهو في الأشياء غير ممازج ولا خارج منها كشيء من شيء خارج فتبارك الله رب العالمين ولو كان على شيء لكان محمولا ولو كان في شيء لكان محصورا ولو كان من شيء لكان محدثا ويدل عليه قول شيخ طبقة التصوف الجنيد رح فإنه قال جلت ذاته عن الحد وجل كلامه عن الحروف فلا حد لذاته ولا حروف لكلامه كذا في كتاب الإنصاف للإمام أبي بكر الباقلاني رح من ص ٩٩ إلى ص ١٠٢۔ وانظر منه ص ١١١۔

وقال الإمام أبو بكر الباقلاني في ص ١٢٦ من كتاب الإنصاف كلامه تعالى قديم غير مخلوق ولا يتصف بشيء من صفات الخلق ولا يفتقر في كون كلامه صفة له قديمة غير مخلوقة إلى شيء من أدوات الخلق من لسان وشفة وحلق وحرف وصوت بل هو متكلم ولله كلام له صفة قديمة غير مخلوقة ولا يجوز عليها شيء من صفات الخلق فاعلم ذلك وتحققه۔ اھ كلامه وقال في ص ١٢٥ فلم يبق إلا أن الحروف والأصوات أدوات نكتب بها ونتلو بها الكلام القديم وغير الكلام القديم لا أنها نفس الكلام فافهم ذلك۔ وقد تقدم مثل هذا الكلام عن الإمام البيهقي فتذكره وراجع كتاب الأسماء والصفات ص ٢٧٢ وفتح الباري ص ٣١٣ ج ١٣۔

قال الحافظ العسقلاني واستدل(7) بتحريق عثمان الصحف (حين جمع القرآن) على القائلين بقدم الحروف والأصوات لأنه لا يلزم من كون كلام الله قديما أن تكون الأسطر المكتوبة في الورق قديمة ولو كانت هي عين كلام الله لم يستجز الصحابة إحراقها۔ كذا في فتح الباري ص ١٩ ج ٩ في باب نزل القرآن بلسان قريش وقال الإمام القرطبي في تفسيره قال القاضي أبو بكر لسان الأمة جائز للإمام تحريق الصحف التي

فيها القرآن اذا اداه الاجتهاد الى ذلك كما فعله سيدنا عثمان رضـ (فصل) قال علماؤنا رحمة الله عليهم وفي فعل عثمان رضي الله عنه رد على الحلوليةؔ والحشويةؔ القائلين بقدم الحروف والاصوات وان التلاوة والقراءة قديمة وان الايمان قديم والروح قديم وقد اجمعت الامة وكل امة من النصارى واليهود والبراهمة بل كل ملحد وموحد ان القديم لا يفعل ولا تتعلق به قدرة قادر بوجه ولا بسبب ولا يجوز العدم على القديم وان القديم لا يصير محدثا والمحدث لا يصير قديما وان القديم ما لا اول لوجوده وان المحدث هو ما كان بعد ان لم يكن وهذه الطائفة خرقت اجماع العقلاء من اهل الملل وغيرهم فقالوا يجوز ان يصير المحدث قديما وان العبد اذا قرأ كلام الله تعالى فعل كلام الله تعالى قديما وكذلك اذا نحت حروفا من الآجر والخشب او صاغ احرفا من الذهب والفضة او نسج ثوبا فنقش عليه آية من كتاب الله فقد فعل هؤلاء كلام الله قديما وصار كلامه منسوجا قديما ومنحوتا قديما ومصنوعا قديما فيقال لهم ما تقولون في كلام الله تعالى ايجوز ان يذاب ويمحى ويحرق فان قالوا نعم فارقوا الدين وان قالوا لا قيل لهم فما قولكم في حروف مصورة آية من كتاب الله تعالى من شمع او ذهب او فضة او خشب او كاغذ فوقعت في النار فذابت واحترقت فهل تقولون ان كلام الله احترق فان قالوا نعم تركوا قولهم وان قالوا لا قيل لهم اليس قلتم ان هذه الكتابة كلام الله وقد احترقت وقلتم ان هذه الاحرف كلامه وقد ذابت فان قالوا احترقت الحروف وكلامه تعالى باق رجعوا الى الحق والصواب ودانوا بالجواب وهو الذي قاله النبي صلى الله عليه وسلم منبها على ما يقول اهل الحق ولو كان القرآن في اهاب ثم وقع في النار ما احترق وقال الله عز وجل انزلت عليك كتابا لا يغسله الماء تقرأه نائما ويقظان الحديث اخرجه مسلم. فثبت بهذا ان كلامه سبحانه ليس بحرف ولا يشبه الحروف والكلام في هذه المسئلة يطول وتتميمها في كتب الاصول وقد بيناها في الكتاب الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى. انتهى كلام القرطبي في تفسيره ص ۵۵ ج۱

قال الامام ابو بكر بن فورك قوله صلى الله عليه وسلم لو جعل القرآن في اهاب ثم القي في النار ما احترق. معناه ان القرآن لو كتب في جلد ثم طرح الجلد في النار ما احترق القرآن يعني انه لم يبطل ولم يندرس وانما يبطل ويندرس المداد ويحترق الجلد دون القرآن وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله عز وجل اني منزل عليك كتابا لا يغسله الماء ولم يرد انه لو كتب القرآن في شئ وغسل بالماء لم يتغسل انما اراد ان الماء لا يبطله ولا يفنيه فكذلك قوله ما احترق اي في حقيقة الامر لا يبطل ولا يندرس وفيه دليل على صحة ما نقول ان القرآن مكتوب في اللوح والجلد غير حال فيه ولا يحترق القرآن باحتراق الجلد ولا يبطل ببطلانه

---

لـه الحلولية فرقة من المتصوفة تقول ان الله حل في كل شئ حتى يجوز ولابد يطلق على كل شئ انه الله و الحشوية طائفة من المبتدعة تمسكوا بالظواهر وذهبوا الى التجسيم وغيره ۔

لانہ لیس حالاً فیہ کذا فی مشکل الحدیث ص۵۹۔

وقال الامام ابو بکر الباقلانی ویدل علی ان کلام اللہ القدیم لا یجوز ان یکون حروفا واصواتا ماروی عن ابن عباس انہ قال لما سلط اللہ بخت نصر علی الیهود لما قتلوا یحیی علیہ السلام سلطہ علیهم فقتلهم وخرب بیت المقدس وحرق التوراۃ قال عزیر علیہ السلام فی جملۃ مناجاتہ۔ یارب سلطت علیهم عدوا من اعدائک بطل رحمتک وامن مکرک فهدم بیتک وحرق کتابک۔ فاوحی اللہ تعالیٰ الیہ من جملۃ ما اوحی ان بختنصر انما احرق من التوراۃ الخط والحروف والورق والدفاتر ولم یحرق کلامی۔ فاخبر تعالیٰ ان کلامہ لیس هو الحروف التی احرقت ولانہ مما تنالہ الابدای ولا تتصل بہ ولا یبلی ولا یبعد مرد یؤکد هذا قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو جعل هذا القرآن فی اهاب والقی فی النار لم یحترق۔ ولم یرد صلی اللہ علیہ وسلم ان الجلد والمداد والحروف المصورۃ لا تحترق وانما اراد ان کلام اللہ تعالیٰ هو القرآن لا یحترق فی النار ولا یتصور علیہ الحرق والعدم۔ انما یتصور ذلک علی الاجسام والاشکال فاما الکلام القدیم فلا کذا فی کتاب الانصاف للباقلانی ص۱۰۱۔

وقیل کان هذا معجزۃ للقرآن فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما تکون الآیات فی عصور الانبیاء وقیل المعنی من علمہ اللہ القرآن لم تحرقہ نار الآخرۃ فجعل جسم حامل القرآن کالاهاب وقال الحکیم الغنی آن کلام اللہ لیس بجسم ولا عرض فلا یحل بمحل وانما یحل فی الصحف والمداد الذی تصوّرا الحروف المحکی بها القرآن فلاهاب المکتوب فیہ ان مستہ النار فانما تمس۔ الاهاب والمداد دون المکتوب الذی هو القرآن لو جاز حلول القرآن فی محل شرح الاهاب لم تمس الاهاب النار وفائدۃ الخبر حفظ مواضع الشکوک من الناس عند احتراق مصحف ومکتب فیہ قرآن فیتعظمون احتراقہ ویدخلہم الشک ویمکن رجوعہ الی النار الکبری والمعنی لو جعل القرآن فی اهاب لاخطر لہ ولاقیمۃ لم تمسہ نار جهنم اجلالا لہ فکیف تمس النار مؤمنا مواظبا علی تلاوتہ والعمل بہ وهو اجل قدرا عند اللہ من الدنیا وما فیها۔ کذا فی فیض القدیر للمناوی ص۳۱۳ ج ۵

والحاصل ان حقیقۃ الکلام علی الاطلاق۔ فی حق الخالق والمخلوق انما هو المعنی القائم بالنفس لکن جعل لنا دلالۃ علیہ تارۃ بالصوت والحروف نطقا۔ وتارۃ بجمع الحروف بعضها الی بعض کتابۃ دون الصوت ووجودہ وتارۃ اشارۃ ورمزا دون الحروف والاصوات ووجودهما تحقیق الکلام القائم بالنفس موجود عند الحرف والصوت لکن الخلق کلامهم مخلوق وکلام اللہ لیس بمخلوق۔ کذا فی الانصاف ص۱۰۶

وخلاصۃ کلام الامام الباقلانی فی هذہ المسئلۃ ان کلامہ سبحانہ لیس بحرف ولا صوت وانما هی دلالات علیہ وان الحروف والاصوات من صفات قراءۃ القاری لا من صفات کلام الباری سبحانہ والکلام الحقیقی هو الکلام النفسی والاصوات والحروف انما وضعت دلالات علی کلام النفس والآثار الواردۃ فی الحرف والصوت محمولۃ علی الاسناد المجازی کما تقدم والمراد بها الحرف والصوت فی قراءۃ القاری ونداء المنادی بامر الباری سبحانہ وتعالیٰ۔ وهکذا قال الامام عز الدین بن عبد السلام والشیخ جمال الدین ابن الحاجب والشیخ علم الدین علی السخاوی وغیرهم من الاجلاء ان القرآن کلام اللہ صفۃ من صفاتہ قدیم

بقدمه ليس بحروف ولا اصوات ومن قال ان الله متكلم بحرف وصوت فقد قال قولا يلزم منه ان الله جسم ومن قال ان الله جسم فقد قال بحدوثه ومن قال بحدوثه فقد كفر ومن زعم ان حركة شفته او صوته او كتابته بيده او في الورقة هي عين كلام القائم بذاته فقد زعم ان صفة الله حلت بذاته ومست جوارحه وسكنت قلبه سبحانه وتعالى عما يصفون

# ذكر قول الامام ابي حنيفة النعمان في مسئلة القرآن

قال الامام الاعظم رض وصفاته تعالى كلها في الازل بخلاف صفات المخلوقين يَعْلَمُ لا كعلمنا - ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويسمع لا كسمعنا ويتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالآلات (اي من الحلق واللسان والشفة والاسنان) والحروف (اي الاصوات المعتمدة على المخارج) والله يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري ص٢٠ وكذا في اشارات المرام ص١٣٥

وقال الامام الاعظم في كتاب الوصية نقر بان القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والحركات والكاغذ والكتابة والقراءة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله معبود ولا يزال عما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه (انتهى) كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري ص٢٥ - ومعنى قول الامام الاعظم - غير حال فيها - ان القرآن كلام الله غير حال في مخلوق لا في صدور ولا في لسان ولا في ورق وكيف يمكن ان يحل القديم الغير المخلوق في مخلوق حادث وقد تقدم قريبا ما قدمنا ذكرنا في ذلك - ان قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ يدل على ان القرآن محفوظ في صدور العلماء وفي اللوح المحفوظ مع ان صدور العلماء واللوح المحفوظ مخلوقة لا يمكن ان يحل فيها القديم الغير المخلوق وانما القديم ما قام بالله سبحانه وتعالى دون ما في صدور العلماء واللوح المحفوظ والسنة القراء فافهم ذلك واستقم

# تنبيه

اعلم ان ما جاء في كلام الامام الاعظم وغيره من علماء الانام من تكفير القائل بخلق القرآن محمول على كفر ان النعمة لا كفر الخروج من الملة - كذا في شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري ص٢٧ وهو كفر دون كفر -

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام - اعلم ان الحق سبحانه وتعالى حي مريد سميع بصير عليم قدير متكلم بكلام قديم ازلي ليس بحرف ولا صوت ولا يتصور في كلامه ان ينقلب مدادا في الالواح والاوراق شكلا ترمقه العيون والاحداق كما زعم اهل الحشو والنفاق بل الكتابة من افعال العباد ولا يتصور في افعالهم ان تكون قديمة ويجب احترامها لدلالتها على ذاته كما يجب احترام الدال لدلالتها على صفاته وحق لما دل عليه وما نسب اليه ان تعتقد عظمته وترعى حرمته وكذلك يجب احترام الكعبة والانبياء والعباد والعلماء صلوات الله عليهم

امر على الديار ديار ليلى ⁂ اقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي ⁂ ولكن حب من سكن الديارا

ولذلك يقبل الحجر الاسود ويحرم على المحدث ان يمس المصحف اسطره وحواشيه التى لا كتابة فيها وجلده وخريطته التى هو فيها فويل لمن زعم ان كلام الله القديم شئ من الفاظ العباد او رسم من اشكال المداد واحمد حنبل وفضلاء اصحابه وسائر علماء السلف برآء مما نسبوه اليهم واختلقوه عليهم وكيف يظن باحمد وغيره من العلماء ان يعتقدوا ان وصف الله القديم القائم بذاته هو عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين مع ان وصف الله تعالى قديم وهذه الالفاظ والاشكال حادثة بضرورة العقل وصريح النقل - والعجب ممن يقول القرآن مركب من حرف وصوت ثم يزعم انه فى المصحف وليس فى المصحف الا حرف مجرد لا صوت معه اذ ليس فيه حرف منطوق عن صوت فان الحرف اللفظى ليس هو الشكل الكتابى وكذلك يُدرَكُ الحرف اللفظى بالآذان ولا يشاهد بالعيان ويشاهد الشكل الكتابى بالعيان ولا يسمع بالآذان ومن توقف فى ذلك لم يعد من العقلاء فضلا عن العلماء ومن قال ان الوصف القديم حالٌّ فى المصحف لزمه اذا احترق المصحف ان يقول ان وصف الله القديم احترق سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا - ومن ههنا ان كلام الله سبحانه قديم ازلى قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق كما لا تشبه ذاته ذات الخلق ولا يتصور فى صفاته ان تفارق ذاته اذ لو فارقته لصار ناقصا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهو مع ذلك مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالالسنة وصفة الله القديمة ليست بمداد الكاتبين ولا الفاظ اللافظين ومن اعتقد ذلك فقد فارق الدين وخرج عن عقائد المسلمين بل لا يعتقد ذلك الا جاهل غبى وربنا المستعان على ما تصفون - انتهى كلامه مختصرا من ايضاح الكلام ص٢ وص٣ ومن طبقات الشافعية للتاج السبكى ج٢ ص٨٨/٥ج وص٨٩/٥ج وص٩٤/٥ج -

قال الامام ابو بكر الباقلانى فان قيل اذا كان القديم لا يحل فى المصحف فما معنى تعظيمه وتوقيره عن الادناس والانجاس وان لا يمسه الا على طهارة - فالجواب ان هذا جهل وتخبط لان توقير المحل والمكان لا يدل على حلول القديم الذى لا يتصور عليه الحلول فيه كما انا نحرم المسجد ولا ندخله الا على طهارة ولا ندخل اليه شيئا نجسا ولا قذرا وننزهه عن البصقة والنخامة توقيرا له والتعظيم لا انه قديم ولا انه حل فيه قديم وكذلك الطواف بالبيت لا يصح حتى يكون الطائف متطهرا من النجس والحدث ولا يدل هذا على ان البيت قديم ولا انه حل القديم فيه وكذلك الخطوط التى يكتب بها القرآن والصحف التى يكتب فيها نوقره ونعظمه وننزهه ان تمس الا على طهارة ولا يوجب ذلك كون المداد الاسود والصفرة والحمرة قديمة او حل القديم فيها وهذا امر واضح لمن له عقل - كذا فى كتاب الانصاف ص١٢٧

## حقيقة الكلام وحدّه ومعناه

قال امام الحرمين فى الارشاد - اعلم ارشدك الله تعالى ان المعتزلة ومخالفى اهل الحق قد تخبطوا فى حقيقة الكلام فحقيقة الكلام عند المعتزلة حروف منتظمة واصوات متقطعة دالة على اغراض صحيحة واما اهل الحق فقد قالوا حقيقة الكلام هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات تارة وما يصطلح

عليه من الاشارات تارة او الرقوم والرسوم الكتابية تارة اخرى ومما يوضح ذلك ان اللفظة ترجمة عما في الضمير وهذا مما تقضي به العقول وليست اللفظة ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل هي ترجمة اقتضاء وايجاب والايجاب معنى في النفس ثم تعتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الامارات والكلام القائم بالنفس ليس من قبيل الحروف والاصوات والالحان والنغمات والطريقة المرضية عندنا ان العبارات تسمى كلاما حقيقة والكلام القائم بالنفس كلام وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين ومن اصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا اذ قد يقول القائل سمعت علما وادركت علوما وانما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق وقد انكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس وزعموا ان الكلام هو الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب اهل الحق الى اثبات الكلام القائم بالنفس وهو الفكر الذي يدور في الخلد (اي البال والقلب) وتدل عليه العبارات تارة والاشارات المصطلحة ونحوها اخرى. انتهى كلام امام الحرمين قدس الله سره ملخصا ومختصرا — انظر ص١٠٢ الى ص١٠٨ من كتاب الارشاد وقال الامام الشهرستاني صار (الامام) ابو الحسن الاشعري الى ان الكلام معنى قائم بالنفس الانسانية وبذات المتكلم وليس بحروف ولا اصوات وانما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد. اهو على سبيل الحقيقة ام على طريق المجاز وان كان على طريقة الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك كذا في نهاية الاقدام ص٣٢٠ -

وقال العارف الجامي. الذي يظهر من كلام الاكابر كالامام الغزالي والشيخ صدر الدين القونوي (رح) ان الكلام الذي هو صفة سبحانه ليس سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات كالقرآن وامثاله ايضا كلامه لكنها من بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه. وهذا كما اخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم انه سبحانه وتعالى يتجلى في القيامة في صور مختلفة فيعرف وينكر ومن كان حقيقته تقبل التجلي فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله تعالى ببعض تلك الصور كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم الله بحرف وصوت كما يليق بجلاله انتهى كلامه مختصرا في الدرة الفاخرة ص٢٢٦ وكذا في شرح المثنوي لبحر العلوم من الدفتر الثالث ص١٩٥ ج ٣ -

والحاصل ان حقيقة الكلام هي ما به افادة وافاضة ما في علمه وهذه الحقيقة تظهر في مظاهر مختلفة وملابس متنوعة فتارة تظهر في كسوة الحروف والالفاظ والعبارات، وتارة في كسوة الاشارات وتارة في كسوة الرسوم المرسومة والرقوم المنقوشة كما قال الامام الشهرستاني في نهاية الاقدام ص٢٥٥.

ظهور كلام الباري تعالى بالعبارات والحروف والاصوات وان كان في نفسه واحدا ازليا كظهور جبريل بالاشخاص والاجسام والاعراض وان كان في نفسه ذا حقيقة اخرى متقدما على الشخص فانه لا يقال انقلبت حقيقته الى حقيقة الجسمية في شخص معين لان قلب الاشخاص محال وان قيل انعدمت حقيقة ووجدت حقيقة اخرى. فالثاني ليس بجبريل فلا وجه الا ان يقال ظهر به ظهور المعنى بالعبارات او ظهور

روحٍ مّا بتشخصٍ ما فكما صارت العبارات شخص المعنى كذلك صارت صورة الامر الى شخص الملك وقد عبّر القرآن عن مثل هذا المعنى بقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فكذلك يجب ان تفهم عبارات القرآن - كذا فى نهاية الاقدام فى صـ۴۵ ثم قال فى صـ۲۶۲ - وقال تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ولا تظن ان الملك يتجسد شخصا بمعنى انه يتكاثف بعد ما كان جسما لطيفا لتكاثف الهواء اللطيف غيما لملاطفة قوم ولا انه تعدم حقيقته ويوجد شخص آخر ولا انه ينقلب حقيقته الى حقيقة اخرى فان كل ذلك محال بل الجواهر النورانية خصت بقوة الظهور باى شخص ارادوا ولا نجد له مثالا فى هذا العالم الا تمثل تعلق ارواحنا باجسادنا غير ان التمثل يبتدى شخصا كاملا فى الحال والتعلق يبتدى شخصا يتكون مرتبة فمرتبة سلالة ونطفة وعلقة ومما نذكره مثالا تمثل المعنى الذى فى الذهن بالعبارات التى فى اللسان وبالكتابة التى فى اللوح غير ان اللفظ دليل على المعنى من وجه وكل دليل مظهر المعنى من وجه وكل مظهر دالّ على المعنى من وجه من غير حلول الاعراض فى الجواهر ولا نزول الاجسام على الاجسام وان تخطيت منه الى ظهور صورة الشخص فى المرآة الصقيلة ووقوع الظل على الماء الصافى قارنت المعنى مثالا وادراكا كذا فى نهاية الاقدام صـ۲۶۲

وقال النبى صلى الله عليه وسلم هذا جبريل جاءكم ليعلمكم دينكم فكان لباس جبرئيل يتبدل - ولا تتبدل حقيقته التى هو بها جبريل - ولباس الكلام الازلى يتبدل ولا تتبدل حقيقته التى هو بها كلام وامر ونهى واحد ازلى كذا فى نهاية الاقدام صـ۳۰

وقال الامام ابو بكر الباقلانى يجب ان يعلم ان الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس لكن جعل عليه امارات تدل عليه فتارة تكون قولا بلسان على حكم اهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم وقد بين تعالى ذلك بقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فاخبر تعالى انه ارسل موسى عليه السلام الى بنى اسرائيل بلسان عبرانى فافهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية وبعث عيسى عليه السلام بلسان سريانى فافهم قومه كلام الله القديم بلسانهم وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب فافهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم فلغة العرب غير لغة العبرانية ولغة السريانية غيرهما لكن الكلام القديم القائم بالنفس شئ واحد لا يختلف ولا يتغير وقد يدل على الكلام القائم بالنفس الخطوط المصطلح عليها بين اهل كل خط فيقوم الخط فى الدلالة مقام النطق باللسان وقد بين تعالى ذلك فقال هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فقام الخط مقام النطق بان كان يدل على الكلام دلالة النطق لكن الخطوط تختلف بحكم الاصطلاح فى الدلالة على الكلام القائم بالنفس مقام دلالة نطق السنتهم وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقى القائم بالنفس الرموز والاشارات كما قال تعالى وآيتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا يعنى ان لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان وانما تفهمه بالرمز والاشارة وكذلك الاخرس انما يفهم كلامه القائم بنفسه بالاشارة دون نطق اللسان تحصل من هذه الجملة ان حقيقة الكلام على الاطلاق فى حق الخالق والمخلوق انما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت

والحروف نطقا وتارة بجمع الحروف بعضها الى بعض كتابة دون الصوت وتارة اشارة ورمزا دون الحروف والاصوات ومما يدل على ان حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس من الكتاب والسنة والاثر وكلام العرب ما نذكره فمن ذلك قوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ونحن نعلم وكل عاقل انه تعالى ما كذب المنافقين فى الفاظهم وانما كذبهم فيما تكنه ضمائرهم وسرائرهم وقال تعالى مخبرا عن الكفار ويقولون فى انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول فاخبر تعالى ان القول بالنفس قائم وان لم ينطق به اللسان والقول هو الكلام والكلام هو القول فهذه الآيات وما يجرى مجراها تدل على ان حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس وله الحكم فى الصدق والكذب دون الحروف والاصوات التى هى امارات ودلالات على الكلام الحقيقى ويدل على ذلك من جهة السنة قوله صلى الله عليه وسلم يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الايمان فى قلبه وهذا فى حق المنافقين فاخبر صلى الله عليه وسلم ان الكلام الحقيقى هو الذى فى القلب دون نطق اللسان وان الحكم للكلام الذى فى القلب على الحقيقة وايضا قوله صلى الله عليه وسلم يقول الله تبارك وتعالى اذا ذكرنى عبدى فى نفسه فاثبت الذكر للنفس والذكر هو القول والكلام ويدل على ذلك ايضا قول عمر رضى الله عنه زورت فى نفسى كلاما فاتى ابو بكر فزاد عليه فاثبت الكلام فى النفس من غير نطق لسان وعمر كان من اجل اهل اللسان والفصاحة وهو احد الفصحاء السبعة والعربى الفصيح يقول كان فى نفسى كلام وكان فى نفسى قول وكان فى نفسى حديث الى غير ذلك وانشد الاخطل ـ ھ

لا تعجبنك من اثير خطبة ۞ حتى يكون مع الكلام اصيلا

ان الكلام لفى الفؤاد وانما ۞ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

كذا فى كتاب الانصاف للباقلانى مختصرا من صـ۱۰۲ الى صـ۱۰۸ وقد اجاد الكلام رحمة الله عليه

# بيان معنى انزال القرآن وما الذى نزل به جبريل عليه السلام

اتفق اهل السنة والجماعة على ان القرآن كلام الله عز وجل منزل منه تبارك وتعالى واختلفوا فى معنى الانزال فقال امام الحرمين المعنى بالانزال ان جبريل صلوات الله عليه ادرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه فوق سبع سموات ثم نزل الى الارض فافهم الرسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام واذا قال القائل نزلت رسالة الملك من القصر لم يرد بذلك انتقال اصواته وانتقال كلامه القائم بنفسه كذا فى الارشاد صـ۱۳۵ ـ

وقال الامام البيهقى فى معنى قوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر يريد به والله اعلم انا اسمعناه الملك وافهمناه اياه وانزلناه بما سمع فيكون الملك منتقلا به من علو الى سفل وقوله تبارك وتعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون يريد به حفظه ورسمه وتلاوته ـ اهـ ـ كذا فى كتاب الاسماء والصفات صـ۲۲۹

ومعنى ذلك ان جبريل عليه السلام اخذ القرآن عن الله عز وجل سماعا۔ وهو انزله على النبي صلى الله عليه وسلم كما سمع ولا دخل لجبريل فى انشائه وترتيبه بل الله عز وجل انزل كلامه القدسي فى لباس هذه الحروف والكلمات التى نقرأها بالسنتنا ونكتبها فى مصاحفنا فالله سبحانه وتعالى ابرز كلماته القدسية التى جلت عن الحروف والاصوات فى لبسة حروف واصوات هى صفات للمخلوق اذ يعجز الخلق عن تحمل تجلى صفته القديمة القائمة بذاته تعالى ولولا استتار كنه جلالة كلامه بكسوة الحروف لما ثبت لسماع الكلام عرش ولا ثرى وقيل معنى الانزال ان الله سبحانه اظهره فى اللوح المحفوظ كتابة فحفظه الملك واداه باى نوع كان من الاداء ولا يخفى ان هذا القول مع مخالفته للظاهر المتبادر ومخالفته للاحاديث الصحيحة الصريحة اظنه قولا من القائلين بخلق القرآن فتنبه لذلك واستقم۔ والقول الاول هو المختار عند العلماء الربانيين ويؤيده ما اخرجه الطبرانى من حديث النواس بن سمعان مرفوعا اذا تكلم الله بالوحى اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله فاذا سمع بذلك اهل السماء صعقوا وخروا سجدا فيكون اولهم يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله بوحيه بما اراد فينتهى به على الملائكة فكلما مر بسماء سأله اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهى به حيث امر۔

## وخلاصة الكلام

ان القرآن كلام الله عز وجل وهو عبارة عن كلماته النفسية الغيبية القدسية المنزهة عن الحروف والاصوات انزله الله عز وجل على جبريل بمعنى انه ابرزه فى صور الفاظ القرآن وكلماته مرتبة على وفق ترتيبه فى علمه القديم كما نبرز نحن كلامنا النفسى المرتب فى ذهننا بكلامنا اللفظى فكذلك كسا الله عز وجل كلامه القديم المنزه عن الحروف والاصوات كسوة النظم العربى وانزله على جبريل فنزل به على النبى صلى الله عليه وسلم بالنظم العربى كما سمع من غير ادنى تصرف فيه فالقرآن كلام الله سبحانه والله هو المتكلم واما جبريل وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فهو تاليه وناقليه وهذا النظم العربى منزل من الله عز وجل بلا خلاف وشبهة وحقيقة التلاوة القراءة هى التلفظ بكلام الغير وكتابة هذا المنظوم هى كتابة لكلام الله سبحانه وتعالى فيكون كلام الله مكتوبا بكتابة هذا المنظوم وهذا حقيقة وليس بمجاز لان كتابة الكلام لا يكون الا هكذا والكلام بذاته قائم بذات المتكلم لا ينفصل عنه فمن حفظ هذا المنظوم الذى نظمه الله تعالى يصير بحفظه حافظا لكلام الله تعالى فهذا ايضا حقيقة وليس بمجاز لان حفظ الكلام لا يكون الا هكذا وكذلك من قرأ هذا المنظوم الدال على كلامه تعالى يصير تاليا لكلام الله تعالى وهو حقيقة ايضا وليس بمجاز لان تلاوة الكلام يكون هكذا واما السماع ايضا فسماع المنظوم الدال عليه۔ كذا فى اصول الدين لصدر الاسلام البزدوى ص ۶۳ ملخصا۔

ولذا قال امام الحرمين الطريقة المرضية عندنا ان العبارات تسمى كلاما على الحقيقة والكلام القائم

---

عه هذا المعنى ماخوذ من كلام الامام الغزالى راجع الاتحاف ص ۵۰۱ ج ۴ من باب فضائل القرآن وآداب تلاوته۔ عه من ههنا الى آخر الكلام كلام صدر الاسلام البزدوى فى كتابه اصول الدين ص ۶۳

بالنفس كلاما وفى الجمع بينهما ما يدرأ تشنيع المخالفين ومن اصحابنا من قال الكلام الحقيقى هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا اذ قد يقول القائل سمعت علوما وادركت علوما وانما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق كذا فى الارشاد ص۱۰۸

# خلاصة الكلام وزبدة المرام

# فى تحقيق ان القرآن كلام الله غير مخلوق

التحقيق فى هذا المقام ما قاله بعض الاعلام من المتاخرين اعنى به العلامة السيد محمود الآلوسى صاحب روح المعانى فى مقدمة تفسيره وهو ماخوذ من كلام المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية ولا شك انه كلام لطيف جدا وتحقيق انيق وتدقيق رشيق وبالقبول والتعويل حقيق وعليه كان يعول شيخنا العالم الربانى الشيخ شبير احمد العثمانى الديوبندى صاحب فتح الملهم بشرح صحيح مسلم وكان ينقل لشيخه محدث الزمن الشيخ محمود الحسن الديوبندى رح انه كان يقول القول المحقق فى هذه المسئلة ما افاده العلامة الآلوسى فى مقدمة تفسيره فلنهدى خلاصته وزبدته لاهل العلم مع زيادات لطيفة مقتبسة من كلام العلماء الربانيين الراسخين فى العلم رجاء وطمعا ان تصيبنى منهم دعوة صالحة بظهر الغيب فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهو الهادى الى سواء الطريق - اعلم ان كلام الانسان له معنيان (الاول) الكلام بمعنى مبدأ التكلم ومصداقه صفة يتمكن بها الانسان من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس (والثانى) كلام بمعنى المتكلم به الذى هو الحاصل بالمصدر ومصداقه الكلمات التى رتبها الانسان فى نفسه وخياله وهو كلام نفسى للانسان ثم بعد ذلك اجرائه على لسانه وهو كلام لفظى للانسان فكلامه النفسى هو هذه الكلمات الذهنية والالفاظ المخيلة التى رتبها فى ذهنه وخياله واذا تلفظ بها بلسانه بصوت محسوس على طبق الترتيب الذهنى فهو كلامه اللفظى والاول فعل القلب والثانى فعل اللسان ولفظ الكلام يستعمل فى المعنيين استعمالا شائعا ذائعا فكذلك للرب سبحانه كلام بالمعنيين كلام بمعنى مبدأ التكلم وكلام بمعنى المتكلم به - (فالمعنى الاول) لكلام الحق سبحانه صفة ازلية منافية للآفة الباطنية التى هى بمنزلة الخرس فى التكلم الانسانى فهذه الصفة قائمة بذاته تعالى ليست من جنس الحروف والالفاظ والاصوات اصلا منزهة عن التقدم والتاخر والاعراب والبناء وهى صفة بسيطة قديمة ثابتة لله تعالى ازلا وابدا واحدة بالذات تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به وهذا مما لا خلاف فيه بين اهل السنة وغيرهم ولم يكن اختلاف المعتزلة مع اهل السنة فى هذا المعنى (والمعنى الثانى) للكلام وهو المتكلم به فى شانه تعالى هو ان كلام الله تعالى بهذا المعنى كلمات غيبية وحروف قدسية مرتبة رتبها الله تعالى فى علمه

الازلی بصفته الازلیة التی هی مبدأ تألیفها وترتیبها کما ان کلامنا النفسی هو الکلمات التی رتبناها فی نفسنا وخیالنا ۔ والقرآن کلام الله بهذا المعنی الثانی وفیه اختلف اهل الحق والمعتزلة ولم یکن اختلافهم فی المعنی الاول الذی هو صفة بسیطة قدیمة للباری تعالیٰ وانما کان اختلافهم فی هذا المعنی الثانی ای المتکلم به هل هو مخلوق او غیر مخلوق وهل فیه حرف وصوت ام لا فالکلام بمعنی المتکلم به فی حقه تعالیٰ هی کلمات غیبیة رتبها الله تعالیٰ فی علمه الازلی وهی الفاظ حکمیة مجردة عن المواد مطلقا وتلک الکلمات ازلیة مترتبة من غیر تعاقب فی الوضع الغیبی العلمی لا فی الزمان اذ لا زمان هناک والتعاقب بین الاشیاء من توابع کونها زمانیة ۔ والکلام بالمعنی الاول امر واحد بسیط لا تعدد فیه والله سبحانه متکلم بهذا الکلام الواحد من الازل الی الابد والکلام بالمعنی الثانی مرکب ومرتب وموصوف بالکثرة والتعدد کما قال تعالیٰ ولو ان ما فی الارض من شجرة اقلام والبحر یمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله وقال تعالیٰ قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی وقال تعالیٰ بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم ونحو ذلک فهذه آیات بینات ونصوص واضحات فی الکثرة والتعدد وکیف وان معنی قوله تعالیٰ لا تقربوا الزنا مباین لمعنی قوله تعالیٰ واقیموا الصلاة وآتوا الزکوة ومعنی آیة الکرسی لیس معنی آیة المداینة ومعنی سورة الاخلاص لیس معنی سورة تبت کما فی شرح الفقه الاکبر للعلامة القاری وفیها ناسخ ومنسوخ فکیف یتحدان وهذا المعنی الثانی ای الکلام النفسی بمعنی المتکلم به اختلف فیه اهل السنة والمعتزلة هل هو مخلوق او غیر مخلوق اذ لا یعقل ان یجری الخلاف فی الکلام بمعنی الصفة القدیمة القائمة بذاته تعالیٰ فالقرآن المنزل علی الرسول صلی الله علیه وسلم یقال له کلام الله بهذا المعنی الثانی ای بمعنی المتکلم به والقرآن بهذا المعنی هو کلمات قدسیة وحروف علویة لا تشبه حروفنا وکلماتنا مجردة عن المادة وشوائب الحدوث مرتبة فی علمه الازلی من غیر تعاقب فی الوضع الغیبی العلمی اذ التعاقب انما یکون فی الاشیاء الزمانیة ولا زمان هناک فتلک الکلمات المترتبة فی العلم الازلی ازلیة ایضا والترتب العلمی لا یستلزم التعاقب بینها حتی یلزم حدوثها وانما التعاقب فیها فی الوجود الخارجی الحسی عند تلاوة الالسنة الکونیة الزمانیة ومعنی تنزیلها اظهار صورها فی المواد الروحانیة والحسیة من الالفاظ المسموعة والذهنیة والمکتوبة ومن هنا قال اهل السنة القرآن کلام الله[عله] غیر مخلوق وهو مقروء بالسنتنا مسموع بآذاننا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی مصاحفنا غیر حالّ فی شیء منها فهو فی جمیع هذه المراتب قرآن حقیقة شرعیة معلوم من الدین بالضرورة وقولهم غیر حالّ اشارة الی ان الکلمات اللفظیة صور للکلمات الغیبیة القائمة بذات الحق وکلامه یسمع بعین سماع الکلام اللفظی لانه صورته لا من حیث الکلمات الغیبیة فانها لا تسمع الا علی طریق خرق العادة کما سمعها سیدنا موسی علیه السلام فظهر کلامه القدیم فی تلک المظاهر ای المصاحف والالسنة والصدور من غیر حلول حقیقة الکلام فیها اذ الحلول فرع الانفصال والظهور غیر الحلول فان الظاهر فی المرآة خارج عن المرآة بذاته قطعا بخلاف الحالّ فی محل فانه

---

عله واول من قال بهذا اللفظ هو امامنا ابو حنیفة رضی الله عنه ثم تبعه فی هذا القول سائر الائمة وسائر الامة ۔

حاصل فيه الا ترى ان نور الشمس يتجلى في البلور فيصير البلور مجلى ومظهرا للشمس ولا تنتقل الشمس اليه
بذاتها وكذلك الحق سبحانه يتجلى في الخلق ولا يكون فيه من خالقه شيء ولا يحل فيه وانما يكون الخلق مظهرا
للحق ومرآة لنور ربه وهذا دليل على ان تجلي القديم في مظهر حادث لا ينافي قدمه ولا تنزيهه وليس
هذا من باب الحلول والتجسيم ولا قيام الحوادث بالقديم ولا ما يشاكل ذلك من شبهات تعرض لمن لا رسوخ
له في هاتيك المسالك الا ترى ان الحق سبحانه وتعالى مع ظهوره في تلك المظاهر باق على اطلاقه حتى عن
قيد الاطلاق فظهر ان الظهور في المظاهر للواسع القدوس يجامع التنزيه والتقديس بخلاف الحلول
فانه يقتضي الظرفية والمكانية وهو سبحانه متعال عن الزمان والمكان وقد جاء في الصحيح انه تعالى يتجلى
لعباده يوم القيامة في صورة فيقول انا ربكم فينكرونه ثم يتجلى لهم في صورة أخرى فيعرفونه ومنه يظهر
معنى ظهور القرآن في صورة الرجل الشاحب يلقى صاحبه حين ينشق منه القبر وظهوره خصما لمن حمله فخالف
امره فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وان تنزل في هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوبا
اليه اما في مرتبة الخيال فلقوله صلى الله عليه وسلم اغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى في
جوفه واما في مرتبة اللفظ فلقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن واما في مرتبة
الكتابة فلقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فالكلام الالهي حقيقة واحدة وظهوراتها مختلفة
تارة تظهر بكسوة واخرى باخرى وظهور شتى بتعينات مختلفة غير منكر عقلا وشرعا فكما ان الحق سبحانه يتجلى
يوم القيامة في صور مختلفة كذلك لا يبعد ان يتجلى القرآن في صور مختلفة تارة في صورة الحروف الملفوظة
وتارة في صورة الحروف المنقوشة على القراطيس فظهر ان الحروف المنظومة والرسوم المرقومة مظاهر
لكلام الله القديم الذي ليس بحرف ولا صوت۔ وليست عينه ولا يظن الظان بنا انا نثبت القدم للحروف
التي قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا بل انما نثبت القدم للكلمات القدسية والحروف العلوية التي خرجت
من الحق سبحانه وبدت منه فانها قائمة بذاته تعالى وليست بائنة ومنفصلة عنه وصدورنا والسنتنا و
مصاحفنا مجال ومرايا للكلمات الغيبية التي تجلت في هذه المظاهر مثل تجلي المعاني في الكلمات والحروف
والاصوات فلا يقال ان الحروف والاصوات هي محال للمعاني۔ والمعاني حالة فيها وانما هي مجال ومرايا
للمعاني وليست بينهما نسبة الحالية والمحلية والظرفية والمظروفية بل بينهما نسبة الظاهرية والمظهرية
والدالية والمدلولية والمعاني مبرأة من سمات الحروف والاصوات ومنزهة عن الصفات اللازمة
للالفاظ والكيفيات المختصة بها الا ترى ان الحق سبحانه وتعالى يتجلى لهم يوم القيامة في صور مختلفة ويأتيهم
في ظلل من الغمام مع انه منزه عن الكيف والكيفيات والمكان والجهات لان ذلك كله ظهور في مظاهر حادثة
لا حلول ولا نزول في محال مختلفة فكذلك لا يبعد ان يتجلى كلام الله الازلي المنزه عن شوائب الحدوث
والامكان في المجالي الصورية ومرايا الاكوان فالحقيقة واحدة وظهوراتها مختلفة في ملابس مختلفة
فطورا تظهر في كسوة واخرى في كسوة اخرى وتارة في لباس واخرى في لباس آخر وظهور شيء واحد
بتعينات شتى وملابس مختلفة غير منكر عقلا ولا شرعا فالقرآن المقروء وان نزل على لسان جبريل عليه السلام
وان صدر على لسان سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآنا لكن من قال لم يقله الله تعالى وليس
كلامه فهو كافر البتة لان الظاهر في هذه المظاهر انما هو كلام الحق سبحانه ولذا قال الشيخ الاكبر قدس الله

سره لا يضاف الحدوث الى كلام الله الا اذا كتبه الحادث او تلاه ولا يضاف القدم الى كلام الحادث الا ان سمعه من الله تعالى اهـ ـ وقال العارف الشعراني مثال ظهور الوحي بالالفاظ مثال ظهور جبريل في صورة دحية كما تبدلت صورته في اعين الناظرين ولم تتبدل حقيقته التي هو عليها فكذلك الكلام الازلي والامر الابدي يتمثل بلسان العربي تارة وبلسان العبري تارة وبلسان السرياني اخرى وهو في ذاته امر واحد ازلي وقال سمعت سيدي عليا الخواص يقول ما دام القرآن في القلب فلا حرف ولا صوت واذا نطق به القاري نطق بصوت وحرف وكذا اذا كتبه لا يكتبه بصوت وحرف وسمعته ايضا يقول ـ في قوله تعالى والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فكما ان الظمآن يحسب السراب ماء وليس هو بماء كذلك حكم من يسمع كلام الله يحسب كلامه تعالى بصوت وحرف وليس هو في نفس الامر بصوت ولا حرف فكما ان الظمآن اذا جاء السراب لم يجد ماء كما كان يراه كذلك من سمع كلام الله بحرف وصوت اذا كشف عنه الغطاء لم يجده بصوت ولا حرف كما سمعه ـ انتهى كلامه ملخصا ـ كذا في اليواقيت والجواهر ص۸۵ ج۱ ـ

الا ترى ان القرآن اذا تلاه القاري بلسانه فله نغمات والحان واذا كان في قلبه فله شان ولا يقاس احدهما على الآخر اذ قد جعل الله لكل موطن حكما على حدة لم يجعل لغيره فهذان موطنان في الخلق لم يجز قياس احدهما على الآخر فكيف يجوز قياس الحضرة الالهية المتعالية عن الزمان والمكان المنزهة عن اللسان والمخارج واللهوات والاسنان على موطن الحدوث والامكان ـ

## وخلاصة الكلام

ان الكلام له معنيان ـ مبدأ التكلم[1] ـ والمتكلم به[2] ـ والكلام بمعنييه في حقه تعالى قديم وازلي واذا حققت الحال وجدت الامام الاشعري قائلا بان لله تعالى كلاما بالمعنيين ـ كلاما بمعنى مبدأ التكلم وكلاما بمعنى المتكلم به وهو بالمعنى الاول صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلق به وبهذا المعنى قال الامام الاشعري ان كلامه تعالى واحد ازلي ليس بامر ولا نهي ولا ينقسم في الازل الى الامر والنهي والخبر وانما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات فيما لا يزال ـ والكلام بالمعنى الثاني يتنوع الى الامر والنهي والخبر فانها اقسام المتكلم به ـ فكلا القولين من الامام الاشعري حق وصدق

## بقي ههنا شئ

وهو ان للكلام معنى ثالثا وهو التكليم بمعنى المُكَلِّمِيَّة بصيغة الفاعل وهو اسماع الكلام لغيره مثل قوله تعالى اخلع نعليك وقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى فالكلام بالمعنيين الاولين الذين تقدم ذكرهما في حقه سبحانه وتعالى قديم ازلي واما الكلام بمعنى التكليم وهو اسماع الغير الكلام فهو حادث لان حاصله مرجوعه اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك بانقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فلا بد ان يكون حادثا ـ انظر ص۸۱ من المسامرة بشرح المسايرة

وقال الامام ابو بكر بن فورك رحمه الله ان كلام الله لم يزل ولا يزال موجودا وانه يفهم خلقه معاني

كلامه اولا فاولاً وشيئاً فشيئاً وان الذي يتجدد الاسماع والافهام دون المسموع المفهوم كما ان علمه وسمعه وقدرته لا يصح ان يقال فيه شيء من ذلك بانه مختص بوقت او زمان او مكان، وانما يتجدد المعلوم والمقدور ويحدثه شيئاً بعد شيء دون العلم به والقدرة عليه والذي جاء في الاخبار نحو ما روي ان الله تكلم بعد ما خلق آدم يوم اخذ الميثاق وتكلم لما خلق ذرية آدم وتكلم لما خلق الله الخلق وتكلم لما خلق الله الجبال وتكلم بعد ان بعث سيدنا ابراهيم وموسى وعيسى وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم وانه يكلم عباده يوم القيامة كما قال تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم ويوم نقول لجهنم هل امتلأت فهذا كله راجع الى التكليم والافهام لا الى تجديد الكلام فان كلام الله لم يزل ولا يزال وانه يسمع ويفهم من يشاء في الوقت الذي يريد ان يسمعه ويفهمه ما يريد من ذلك من غير تجديد قول ولا كلام وانما المراد به تجديد الاسماع والافهام للقول الذي لم يزل كذا في مشكل الحديث لابن فورك ملخصا ص۱۷۵ وص۱۷۶ وص۱۷۷۔

## تنبیہ هام

قد ظن كثير من اهل العلم ان القاضي عضد الملة والدين صاحب المواقف موافق للحنابلة في ان كلامه سبحانه بحرف وصوت حيث قال في تفسير كلام الاشعري ان مراد الاشعري بالمعنى النفسي هو القائم بالغير فيقابل العين دون مدلول اللفظ فيكون شاملاً للدال والمدلول اي اللفظ والمعنى۔ وذهب الى ان مذهب الاشعري ان الالفاظ ايضاً قديمة مثل المعاني وهو عين مذهب الحنابلة غير انه ضم اليه المعنى ايضاً فلا يكون للاشعري مذهب غير مذهب الحنابلة ولكن لا يخفى على اهل العلم ان هذا الظن ليس بصواب فان صاحب المواقف لا يقول بقدم النظم المؤلف المقروء بالالسنة الكونية فانه بديهي الاستحالة بل يقول بقدم اللفظ القائم بذاته تعالى كالقائم بنفس الحافظ للقرآن من غير تقدم وتأخر والتعقيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وحاصله ان المراد بالمعنى النفسي هنا هو القائم بذاته تعالى الشامل للدال والمدلول باعتبار وجودهما العلمي لا باعتبار وجودهما اللساني والكتابي كما نص عليه احمد في رده على ابن ابي دؤاد كما ذكر في كتاب السنة وغيره فلا يكون للفظ اللساني الخارجي الحسي دخل اصلاً في القدم والله سبحانه وتعالى اعلم انظر حاشية السيف الصقيل من ص۶۲ والنبراس ص۲۳۱ وص۲۳۲ ۔

قال ابن حجر المكي قد اجمع اهل السنة وغيرهم على انه لا يصح نفي كلام الله تعالى عن ذلك اللفظ كيف والاعجاز والتحدي المشتمل هو عليهما انما يكونان في كلام الله دون كلام غيره فنفي ذلك القائل عنه كلام الله جهل قبيح وخطأ صريح فليؤدب على ذلك ان لم يرجع وما وقع في كلام بعضهم ان تسمية هذا النظم كلام الله مجاز مؤول فانه ليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام في الحقيقة وبالذات اسم للمعنى القديم القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك اللفظ وضعا اشتراكيا انما هو باعتبار دلالته على المعنى القديم فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية كذا في الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي المكي ص۱۷۹ ۔

وقال الشیخ عبد الغنی النابلسیؒ فی منظومته کفایة الغلام وشرحها۔

لہ کلام لیس کالمعروف ۔ جل عن الاصوات والحروف

ای الله سبحانه وتعالیٰ کلام ازلی لیس کالمعروف عندنا من کلام المخلوقین جل ای عظم وتنزہ عن الحروف و الاصوات لانه لیس مثل کلام المخلوقین المشتمل علی الحروف والاصوات لانها اعراض زائلة وکلام الله تعالیٰ قدیم والاصوات والکلمات التی نزل بها جبریل علی قلوب الانبیاء علیهم السلام هی کلام الله حقیقة لان کلام الله القدیم ظهر بها وتصور بصورها من غیر ان تتغیر عما هو علیه فی ذات الله تعالیٰ فمن انکرها او شیئا منها او استهزأ بحرف او صوت منها فهو کافر بالله العظیم وان کلام الله تعالیٰ النازل بها والمتصور بصورها منزه عنها ازلا وابدا اه کذا فی رشحات الاقلام شرح کفایة الغلام ص۱۳ وص۱۴۔

# خاتمة الکلام وفذلکة المرام

محصل القول فی هذا المقام ان مسلک اهل السنة فی هذه المسألة ان القرآن کلام الله غیر مخلوق وانه لیس من جنس الحروف والاصوات اذ لیس کلامه سبحانه مثل کلامنا فان کلامنا حادث مثلنا وهو مقروء بالسنتنا مسموع بآذاننا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی مصاحفنا غیر حال فی شیء منها ومعلوم ان اول من قال بهذا اللفظ هو الامام الاعظم والهمام الاقدم امام الائمة ابو حنیفة النعمان علیه سحائب الرحمة والرضوان فانه اول من اشار الی الفرق بین ما قام بالحق وما قام بالخلق وان القرآن له جهتان جهة قیامه بذات الحق سبحانه وجهة قیامه بالسنتنا وصدورنا ومصاحفنا فمن حیث ان القرآن کلام الله وقائم بذاته سبحانه۔ قدیم غیر مخلوق ومن حیث انه یقرأ بالسنتنا ویسمع بآذاننا ویحفظ فی صدورنا ویکتب فی مصاحفنا حادث۔ غیر حال فی السنتنا وصدورنا ومصاحفنا بل ظهر فی هذه المظاهر الحادثة وتنزل فی هذه المراتب المخلوقة والمعجزة هو القرآن فی مرتبة تنزله الی الالفاظ العربیة فقول الامام غیر حال فی شیء منها اشارة الی مرتبة الظهور والتجلی ولا شک ان ما نتلوه بالسنتنا الحادثة لیس قائما بذاته سبحانه من حیث هو هو بل هو صورة من صور کلامه القدیم ومظهر من مظاهر تنزلاته فهو دال علی الکلام الحقیقی القائم بذاته تعالیٰ فسمی کلام الله حقیقة شرعیة لا یجوز لاحد نفیه وانکاره۔ وقد صح عن الامام احمد بن حنبل فیما جاوب به المتوکل وغیره کما هو مذکور فی کتاب السنة وعیون التواریخ وغیرها انه کان یقول القرآن من علم الله وعلم الله غیر مخلوق۔ فالقرآن غیر مخلوق وهذا دلیل علی ان الامام احمد انما کان یرید بالقرآن ما هو قائم فی علم الله بذات الله سبحانه لا ما هو قائم بالسنتنا الحادثة ولا ما هو محفوظ فی صدورنا المخلوقة ولا ما هو مکتوب فی الاوراق المصنوعة وتابعه ابن حزم فی الفصل وحاشا ان یقول الامام احمد ان ما نقرأه بالسنتنا ونکتبه فی مصاحفنا هو عین کلام الله القدیم ومن استقرأ کلام الامام احمد بن حنبل وجده انه لم یزد علی ان القرآن کلام الله غیر مخلوق واعلن بذلک جهارا ردا علی الجهمیة و توقف عن القول لفظی بالقرآن مخلوق وانکر علی من نسب الیه هذا القول لئلا یکون ذریعة الی القول بخلق القرآن والحنابلة زادوا علی ما قال الامام الامام احمد ونسبوا الیه ما لم یقله وانما قال القرآن کلام الله غیر مخلوق ولم یقل ولم یقل ولم یقل ان ما نقرأه ونسمعه ونکتبه هو عین کلام الله القدیم ولم یقل ان کلام الله القدیم القائم بذاته سبحانه هو بعینه قام بالسنتنا وحل فی صدورنا ومصاحفنا ثم جاء الامام الاشعری وفصل

القول فيه وسلك الاشعري في تحقيق هذه المسئلة مسلك الامام ابي حنيفة وقسّم الكلام الى اللفظي والنفسي فقال ان القرآن كلام الله قديم غير مخلوق لكن له وجودات ومراتب فمن حيث انه معنى نفسي قائم بالحق سبحانه قديم غير مخلوق ومن حيث انه قائم بالالسنة الكونية ومحفوظ في الصدور الحادثة ومكتوب في الاوراق المصنوعة في المعامل ـ حادث ومخلوق وان القرآن قرآن في جميع هذه المراتب لا يجوز نفيه ولا انكاره والامام ابي حنيفة هو اول كلامه رفع الحجاب عن حقيقة هذه المسئلة وفرق بين ما قام بالحق وما قام بالخلق ثم تابعه اهل الحق وكل ما قاله الاشعري في ذلك هو شرح لقول الامام ابي حنيفة واما قول السلف في ذلك فانما جاء عنهم ان الله تعالى يتكلم بحرف وصوت لا يشبهان حروف العبد واصواته وانه سبحانه لا يتكلم بصوت و حرف كحرفنا وصوتنا بل يتكلم بصوت وحرف يليقان به وقالوا ان القرآن كلام الله غير مخلوق ـ ولم يزيدوا عليه ولم يرد عنهم انهم قالوا ان تلك الحروف والاصوات مع تواليها وتعاقبها كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري سبحانه وان ما يُسمع من اصوات القراء هو نفس كلام الله فالحنابلة نسبوا الى الامام احمد والى السلف ما لم يقله ولم يقولوا والامام احمد وسائر السلف مُبرؤن ومنزهون عن ان يقولوا ان ما سُمع من اصوات القراء والرجال وغيرهم هو نفس كلام الله القديم ولا شك ان هذا القرآن منزل من الله عز وجل لكن لما انزله من جناب قدسه انزله في لباس الحدوث وكسوة الامكان فالحدوث يرجع الى هذه الحلة والكسوة لا الى المعنى القدسي الذي قام برب الخليقة فثبت ان قول الامام ابي حنيفة هو مذهب الصحابة والتابعين وسائر السلف الصالحين والايمة المجتهدين وهو مذهب الامام احمد بن حنبل والامام الاشعري شارح لقول الامام ابي حنيفة وموافق له لفظا ومعنى والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم ولذا قال الامام ابو بكر الباقلاني ان الحرف والصوت اداة لقراءتنا الكلام القديم لا ان الحرف والصوت نفس الكلام القديم (كذا في الانصاف صـ119) وانما يُفهم الكلام القديم ويُسمع بالحروف المنظومة كذا في الانصاف صـ121

## الحجة للمعتزلة والجواب عنها

قال الامام ابو بكر الباقلاني رح ـ فان قالوا اجمعنا على ان القرآن سور والسور آيات والآيات كلمات والكلمات حروف واصوات وجميع ذلك يدل على كونه محدثا مخلوقا لان السور معدودة محسوبة لها اول وآخر وكذلك الآيات والحروف وما دخله الحصر والعد وكان له اول وآخر فهو مخلوق ـ

## والجواب

عن هذه الشبهة ان ما ذكرتم من الحصر والتحديد والتبعيض والحروف والاصوات فجميع ذلك راجع الى تلاوة المخلوقين دون كلام الله تعالى الذي هو صفة من صفات ذاته لان جميع ما ذكرتم يحتاج الى مخارج من شفتين وشفتين وحلق والله يتعالى ويتنزه عن جميع ذلك بل نقول ان كلامه صفة له قديمة لا يحتاج فيه الى اداة من صوت او حرف او مخرج يتعالى عن ذلك علوا كبيرا ـ وكذلك ما ذكرتم من الحصر والعد والاول والآخر انه ذلك راجع الى تلاوة المخلوقين لكلامه وكتبهم لكلامه دون كلامه الذي هو صفة ولانه تعالى قال قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا ـ وقال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم ويتلو التالي منا عشر غدوات فالمحصور والمعدود والمحدود والذي يتصف باول وآخر صفاتنا فاما صفته التي هي كلامه على الحقيقة فلا

فلا يجوز ان تتقدم عليه ولا تتأخر عنه فاعلم هذه الجملة وتحققها تسلم من ضلالة الفريقين وتخلص من جهل الطائفتين كذا فى الانصاف ص٥٣ وص٥٨ ـ

## باب كلام الرب مع جبريل ونداء الله الملائكة

اى فى بيان ما جاء فيهما ـ والمقصود بهذا الباب ايضا اثبات كلام الله تعالى مع جبريل الامين واثبات نداء الله تعالى الملائكة الكرام واسماعه اياهم فيسمعون كلامه القديم القائم بذاته الذى لا يشبه كلام المخلوقين اذ ليس بحروف ولا تقطيع وليس من شرطه ان يكون بلسان وشفتين وآلات وحقيقته ان يكون مسموعا ومفهوما ولا يليق بالبارى تعالى ان يستعين فى كلامه بالجوارح والادوات (ع) والظاهر ان المقصود بهذا الباب اثبات الحرف والصوت فى كلام الرب سبحانه فان النداء لا بد له من حرف وصوت وكذلك تلقى آدم كلمات الرب سبحانه لم يكن الا بالحرف والصوت وقد تقدم الجواب عنه ـ

## باب قوله تعالى انزله بعلمه والملائكة يشهدون

المقصود منه بيان ان القرآن كلام الله غير مخلوق منزل من الله تعالى يوصف بالنزول ولكن نزوله حادث قال ابن بطال المراد بالانزال افهام العباد معانى الفروض التى فى القرآن وليس انزاله كانزال الاجسام المخلوقة لان القرآن ليس بجسم ولا مخلوق انتهى ولا يبعد ان يكون غرض البخارى بيان جواز اسناد الانزال الى الله تعالى وانه يجوز اطلاق المُنَزَّل (الفتح الزاء) على القرآن بالمعنى الذى يليق بكلام الله تعالى فان القرآن ليس من جنس الاجسام حتى يكون نزوله كنزولها فان الانزال بمعنى الانتقال من علو الى سفل يتخصص بالاجسام ولا يخفى انه يستحيل انتقال الكلام القديم ومزايلته عن الحق سبحانه فلعل البخارى اشار بالآيات والاحاديث الى ان الانزال والتنزيل لا يختصان بالاجسام لما قد صرح فى الآية بتنزل الامر وهو دال على ان المراد بنزول الله نزول امره قال الامام ابو بكر الباقلانى يجب ان يعلم ان كلام الله تعالى منزل على قلب النبى صلى الله عليه وسلم نزول اعلام وافهام لا نزول حركة وانتقال والتفصيل فى كتابه الانصاف ص٩٦ ـ وايضا فى كتاب الارشاد ص١٣٥ لامام الحرمين ـ والاظهر ان غرض البخارى بهذه الترجمة بيان ان القرآن منزل من الله لفظا ومعنى وان هذه الحروف والكلمات كلها منزلة من الله تعالى انزلها الله تعالى على لسان جبريل على قلب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وليست بمخلوقة كما زعم الجهمية والمعتزلة قال الشيخ اسماعيل الحقى المتوفى سنة ١١٣٧ھ فى تفسير قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ـ اعلم ان القرآن كلام الله وصفته القائمة به فكساه الالفاظ بالحروف العربية ونزله على جبريل وجعله امينا عليه لئلا يتصرف فى حقائقه ثم نزل به جبريل كما هو على قلب محمد صلى الله عليه وسلم كما قال

علے قلبك ای تلاوہ علیك یا محمد حتی وعیتہ تخص القلب بالذکر لانہ محل الوعی والتثبیت ومعدن الوحی والالہام ولیس شیٔ فی وجود الانسان یلیق بالخطاب والفیض غیرہ وھو علیہ السلام مختص بھذہ الرتبة العلیة والکرامة السنیة من بین سائر الانبیاء فان کتبھم منزلة فی الالواح والصحائف جملة واحدة علے صورھم لا علے قلوبھم کمافی التاویلات النجمیة قال فی کشف الاسرار الوحی اذا نزل بالمصطفی علیہ السلام نزل بقلبہ اولا لشدة تعطشہ الی الوحی ولاستغراقہ بہ ثم انصرف من قلبہ الی فہمہ وسمعہ وھذا تنزل من العلو الی السفل وھو رتبة الخواص واما العوام فانھم یسمعون اولا فینتزل الوحی علے سمعھم اولا ثم علے فہمھم ثم علے قلبھم وھذا ترق من السفل الی العلو وھو شان المریدین واھل السلوك فشتان ما بینھما۔ کذا فی روح البیان صـ۳۰۶ ج۶۔

وقال الشیخ زادہ فی حاشیة علے تفسیر البیضاوی القرآن کلام اللہ وصفة القائمة بہ کساہ کسوة الالفاظ المرکبة من الحروف العربیة ونزلہ الی جبریل وجعلہ امینا علیہ لئلا یتصرف فی حقائقہ ثم نزل بہ کما ھو علے قلب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لیتعرفہ ویتخلق بخلقہ ویتنور بانوارہ ویتجلی بحقائقہ ففہمہ وتمکن من تفہیمہ لغیرہ فھو علیہ افضل الصلاة والسلام مختص بھذہ الرتبة العلیة والکرامة السنیة من سائر الانبیاء فان کتبھم انزلت علیھم بالالواح والصحائف جملة واحدة فھی منزلة علے صورھم وظواھرھم لا علے قلوبھم انتہی کلامہ صـ$\frac{۴۸۹}{ج۳}$

وقال العلامة الآلوسی القول الراجح ان الالفاظ منہ عز وجل کالمعانی لامدخل لجبریل علیہ السلام فیھا اصلا وکان النبی صلے اللہ علیہ وسلم یسمعھا ویعیھا بقوی الٰھیة قدسیة لا کسماع البشر یا بھامنہ علیہ السلام وینفعل عند ذلك قواہ البشریة ولذا یظھر علے جسدہ الشریف صلے اللہ علیہ وسلم ما یظھر من برحاء الوحی۔ آہ کذا فی روح المعانی صـ۱۰۹ ج۱۹۔

## باب قول اللہ تعالیٰ یریدون ان یبدلوا کلام اللہ۔ انہ لقول فصل وما ھو بالھزل

المقصود من ھذہ الترجمة بیان القرآن کلام اللہ غیر مخلوق لا یقدر احد علے تبدیل ما اراد اللہ بکلامہ وانہ لقول فصل وما ھو بالھزل کالمخلوق الحادث اعلم ان ھھنا امرین الاول کلام اللہ وھو صفة لہ تعالے لا یقدر احد علے تغییرھا وتبدیلھا وکیف وان العبد لا یقدر علے تغییر صفاتہ وتبدیل سماتہ فانّی لہ ان یقدر علے تبدیل صفة اللہ تعالے والثانی فعل العبد وھو قراءتہ لکلامہ تعالے والزیادة فیہ والنقص فھذا فعل العبد یمکن فیہ التغییر والتبدیل وفعل العبد یرد علے کلام اللہ تعالے فالمورد محفوظ عن التغییر والتبدیل والمتغیر والمتبدل انما ھو الوارد وھو فعل العبد وھو قراءتہ وتفسیرہ وتاویلہ او تحریفہ۔

وقال ابن بطال اراد البخاری بھذہ الترجمة واحادیثہا ما اراد فی الابواب قبلھا ان کلام اللہ صفة قائمة بہ وانہ لم یزل متکلما ولا یزال۔ وقال الحافظ ابن حجر والذی یظھر لی ان غرضہ ان کلام

---

علہ یعنی کلام خداوندی قرآن کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اللہ تعالے جب چاہتا ہے کلام کرتا ہے اور جس وقت چاہتا ہے حسب ضرورت بندوں کی حسب موقع کلام کرتا ہے ۔ ۱۲ منہ۔

الله لا يختص بالقرآن فانه ليس نوعا واحدا وانه وان كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فانه يلقيه على من يشاء من عباده بحسب حاجتهم فى الاحكام الشرعية وغيرها من مصالحهم قال واحاديث الباب كالمصرحة بهذا المراد كذا فى الفتح صـ۳۸۸ ج۱۳ والارشاد صـ۴۳ ج۱۰

(قلت) والاظهر ان يقال ان مراده بهذه الترجمة ان كلام الله مطلقا سواء كان قرآنا او غير قرآن قديم غير مخلوق ينزل منه على حسب حاجات العباد كما نزل الوعد بفتح خيبر فى الحديبية وذلك لانه محفوظ عن التغير والتبدل وانه لقول فصل منزه من الهزل وما كان كذلك فهو قديم غير مخلوق وانما يتغير ويتبدل تلفظنا وقراءتنا فهو فعلنا حادث مخلوق كذا وانتا

# حديث الاذاية والدهر

قوله قال الله تعالى يؤذينى ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر بيدى الامر اقلب الليل والنهار الغرض منه هنا اثبات اسناد القول اليه تعالى وهو من الاحاديث القدسية - اعلم ان الكلام هنا على امرين (احدهما) نسبة الايذاء الى الله عز وجل (والثانى) النهى عن سب الدهر - اما الايذاء فقد جاء فى التنزيل العزيز ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا واجمع العلماء على ان الله تعالى منزه عن ان يصل اليه الاذى - وانما هذا من التوسع فى الكلام فقوله يؤذينى معناه ان ينسب الىّ مالا يليق بشانى ويصفنى بما يقتضى النقص وهذا هو معنى الشتم فى حقه تعالى فان الشتم توصيف الشئ بما هو ازراء ونقص - فاثبات الولد لله سبحانه شتم له واى شتم فوق هذا لان الولد يكون جزء للوالد ومماثلا له فى الذات والصفات والله منزه عن ذلك كله وقيل المراد بقوله يؤذون الله - يؤذون اولياءه كقوله تعالى واسأل القرية اى اهلها -

# واما الامر الثانى

(وهو النهى عن سب الدهر ومعنى قوله (انا الدهر) فمعنى النهى عن سبه هو ان من اعتقد انه الفاعل للمكروه فسبه اخطأ فان الله هو الفاعل فاذا سببتم من انزل ذلك بكم رجع السب الى الله وقوله (انا الدهر) قال الخطابى معناه انا صاحب الدهر ومدبر الامور التى ينسبونها اليه فمن سبه من اجل انه فاعل هذه الامور عاد سبه الى ربه الذى هو فاعلها وانما الدهر زمان جعل ظرفا لمواقع الامور وكانت عادتهم اذا اصابهم مكروه اضافوه الى الدهر فقالوا بؤسا للدهر وتبا للدهر وقال ابن ابى جمرة لا يخفى ان من سب الصنعة فقد سب صانعها فمن سب الليل والنهار اقدم على امر عظيم بغير معنى وقال من نسب شيئا من الافعال الى الدهر حقيقة ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر لكنه يكره له ذلك لتشبهه باهل الكفر فى الاطلاق وهو نحو التفصيل المذكور فى قولهم مطرنا بنوء كذا - وقال عياض زعم من لا تحقيق عنده ان الدهر من اسماء الله تعالى وهو غلط فان الدهر مدة زمان الدنيا -

قال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان الله تعالى لا يجوز ان يوصف بانه دهر على الحقيقة وانما

هذا المثل واصله ان العرب فی الجاهلیة کانت تقول اصابنی الدهر فی مالی هکذا ونالتنی قوارع الدهر ومصائبه فیضیفون کل حادث یحدث مما هو جار بقضاء الله وقدره وخلقه وتقدیره من مرض وصحة وغنی وفقر وحیاة وموت الی الدهر ویقولون لعن الله هذا الدهر والزمان وقد یسمی الدهر المنون والزمان ایضا لانه جالب المنون عندهم والمنون المنیة ۔ وقد قال سبحانه نتربص به ریب المنون ای ریب الدهر وحوادثه وکانت العرب تقول لا القاه آخر المنون ای آخر الدهر وقد اخبر سبحانه عن اهل الجاهلیة بما کانوا علیه من نسبة اقدار الله وافعاله الی الدهر فقال ۔ وقالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحیا وما یهلکنا الا الدهر فقال صلی الله علیه وسلم لاتسبوا الله ای اذا اصابتکم المصائب فلا تنسبوها الیه فان الله هو الذی اصابکم بها لا الدهر وانکم اذا سببتم الدهر وفاعل ذلک لیس هو الدهر وقع السبّ علی فاعل ذلک وهو الله تعالی الاتری ان الرجل منهم اذا اصابته جائحة فی مال او ولد او بدن سبّ فاعل ذلک وتوهمه الدهر فکان المسبوب هو الله جل ذکره انتهی ۔ کذا فی مشکل الحدیث ص۹۴ وص۹۵ ۔

## حدیث السآمة والملال

ومما یناسب حدیث الاذایة ۔ ذکر حدیث السآمة والملال وهو قوله مَهْ علیکم ما تطیقون فوالله لا یمل الله حتی تملوا وفی لفظ لا یسام الله تعالی حتی تسأموا معناه انه لا یترک الثواب مالم یترکوا العمل واما الملل الذی هو کراهة الشئ والاستثقال به ونفور النفس عنه والسآمة منه فمحال فی حقه تعالی لانه یقتضی تغیره وحلول الحوادث فی حقه ۔ کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۵۵ ۔ وقال الامام الخطابیؒ الملال لا یجوز علی الله سبحانه بحال ولا یدخل فی صفاته بوجه وانما معناه انه لا یترک الثواب والجزاء علی العمل مالم تترکوه وذلک لان من مَلَّ شیئا ترکه فکنی عن الترک بالملال الذی هو سبب الترک وفیه وجه آخر ۔ وهو ان الله عز وجل لا یتناهی حقه علیکم فی الطاعة حتی یتناهی جهدکم قبل ذلک فلا تکلفوا مالا تطیقونه من العمل کنی بالملال عنه لان من تناهت قوته فی امر عجز عن فعله وترکه کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی ص۲۸۳ وقال السهروردی معناه لا یقطع عنکم فضله حتی تملوا سؤاله فتزهدوا فی الرغبة الیه

## حدیث النزول

قوله یتنزل ربنا کل لیلة الی السماء الدنیا اعلم انه قد جاء النزول منسوبا الی الله عز وجل فی هذا الحدیث وفی احادیث کثیرة فاستدل بهذا الحدیث ونحوه من اثبت الجهة وهی جهة العلو وانکر ذلک الجمهور لان القول بذلک یفضی الی التحیز والحرکة والنقلة والتغیر تعالی الله عن ذلک وقد اختلف فی معنی النزول علی اقوال فمنهم من حمله علی ظاهره وهم المشبهة ۔ قال ابن الجوزی قال ابن حامد انما ینزل بذاته بانتقال قلت هذا کلام فی ذات الله تعالی بمقتضی الحس کما یتکلم فی الاجسام کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۴۵

ومنهم من انكر صحة الاحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب انهم اوّلوا ما في القرآن من نحو ذلك وانكروا ما في الحديث اما جهلا واما عنادا ومنهم من فوّض فيه مؤمنا به على طريق الاجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه ومنهم من اوّله على وجه يليق به تعالى - مستعمل في كلام العرب صار فاله عن ظاهره المستحيل على الله تعالى الواجب تنزيهه عنه لان النزول انتقال من مكان الى مكان وهو محال على الله عز وجل - قال البيضاوي لما ثبت بالقواطع انه سبحانه منزه عن الجسمية والتحيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع الى موضع اخفض منه فالمراد دنو رحمته اي ينتقل من مقتضى صفة الجلال التي تقتضي الغضب والانتقام الى صفة الكرام التي تقتضي الرأفة والرحمة آه - وقد ثبت في اللغة ان النزول على وجهين نزول حركة ونزول احسان وبركة فان من اعطاك قد نزل اليك الى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكره وهذه عندك كانه نزل فوذه لك عن حال الانقباض والاعراض عنك وهو نزول حقيقة في بابه كما ان نزول المرء عن الجبل الى السفح حقيقة في بابه الا ترى الى قول عنترة ؎

ولقد نزلت فلا تظني غيره ❊ مني منزلة المحب المكرم

وايضا لو كان النزول صفة لذاته تعالى لزم تجددها كل ليلة وتعددها والاجماع منعقد على ان صفاته قديمة فلا تجدد ولا تعدد تعالى الله عما يصفون، وقد حكى ابو بكر بن فورك ان قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء ضبطه بعض المشائخ بضم اوله على حذف المفعول اي ينزل ملكا ويقويه حديث النسائي عن ابي هريرة وابي سعيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يمهل حتى يمضي شطر الليل الاول ثم يامر مناديا يقول هل من داع فيستجاب له الحديث وصححه عبد الحق بل هذا الحديث يعين ان الاسناد مجازي في صيغ الثلاثي من روايات الحديث كذا في حاشية كتاب الاسماء والصفات ص۴۴۹ -

ولذا قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري قوله يتنزل ربنا معناه يتنزل ملك بامر ربه (رث)

وقال امام الحرمين - الوجه - في حديث النزول حمل النزول وان كان مضافا الى الله تعالى على نزول الملائكة المقربين -

ونظير ذلك قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله معناه انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله ولا يبعد حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومما يتجه في تاويل الحديث ان يحمل النزول على اسباغ الله نعمائه على عباده مع تماديهم في العدوان واصرارهم على الطغيان وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله، يتذكر ما هم بصدده من امر الآخرة وقد يطلق النزول في حق الواحد منا على ارادة التواضع فيقال نزل الملك عن كبريائه الى الدرجة الدنيا اذا احلم على رعيته وانحط من سطوته مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم ومن الدليل على ان النزول ليس من شرطه الانتقال اطلاق النزول مضافا الى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام كذا في الارشاد ص۱۶۱ -

قال الامام البيهقي قد اختلف العلماء في قوله ينزل الله فسئل ابو حنيفة عنه فقال

ينزل بلا كيف وقال حماد زيد نزوله اقباله وقال بعضهم ينزل نزولا يليق بالربوبية من غير ان يكون نزوله مثل نزول الخلق بالتجلي والتملي لانه جل جلاله منزه عن ان تكون صفاته مثل صفات الخلق كما كان منزها عن ان تكون ذاته مثل ذات الغير فمجيئه واتيانه و نزوله على حسب ما يليق بصفاته من غير تشبيه وكيفية والله اعلم - كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٢٧٥ - وقال صدر الاسلام البزدوي ليس المراد به نزول انتقال بل المراد به اتصال اثر الشيء بالشيء يقال نزل به المرض ونزل الى سخطة فلان ونزل الى غضب فلان فالمراد به اتصال اثر غضبه فكذلك معنى قوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا اي يتصل آثار قدرته وآثار رحمته وآثار غضبه الى السماء الدنيا كذا في اصول الدين ص٢٧ للبزدوي-

والحاصل ان النزول كما يكون في الاجسام يكون في المعاني فالنزول في الحديث محمول على النزول المعنوي وهو نزول رحمته وعنايته الى الارض في ذلك الوقت او نزول حكمه وحمل حماد بن زيد النزول في الحديث على معنى الاقبال والمراد به اقباله على اهل الارض بلطفه ورحمته واوّل ابن حزم النزول بانه فعل يفعله الله تعالى في السماء الدنيا كالفتح لقبول الدعاء وان تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين وهذا معهود في اللغة تقول نزلت عن حقي لفلان بمعنى وهبته له والدليل على انه صفة فعل لا صفة ذات تعليقه بوقت محدود فان رسول الله صلى الله عليه وسلم علّق التنزل المذكور بوقت محدود - ومن لم يزل لا يتعلق بالزمان فصح انه فعل حادث-

وايضا ان ثلث الليل مختلف في البلاد باختلاف المطالع والمغارب فصح ضرورة انه فعل يفعله ربنا تعالى في ذلك الوقت لاهل كل افق قال ابن الجوزي ومن المشبهة من قال ان الله تعالى يتحرك اذا نزل وما يدري ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكوا ذلك عن الامام احمد وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة ذاتية لذاته كانت صفته كل ليلة تتجدد وصفاته قديمة كذاته انتهى ص٢٧ - وقال ابن العربي في العواصم مجيبا للمشبهين فيقال لهم على ما تقولون انه يفرح ويمشي ويمرض ويهرول ويأتي فهل يجوع ويعطش ويمشي ويمرض ويحتاج ويعرى فان قالوا لا قلنا نقل قال عبدي مرضت فلم تعدني جعت فلم تطعمني عطشت فلم تسقني وفي رواية استكسيتك فلم تكسني فيقول وكيف يكون ذلك وانت رب العالمين يقول كان ذلك بعبدي فلان ولو فعلت به ذلك لوجدته عندي في حديث طويل هذا معناه فان قالوا لا نقول بهذه لانها آفات وهذه صفات قلنا لهم بل هي جوارح وادوات وهي كلها نقص وآفات فان هذه الجوارح كلها انما وضعت للعبد جبلة لنقصه يتوسل ويتوصل بها الى قصده ومن له الحول والقوة انما هو اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فلا آلة عنده ولا جارحة فكما اضاف هذه الالفاظ الجوارحية عندنا الى نفسه كذلك اضاف البيت والدار اليه فهل بيته الذي هو الكعبة على قدره او اكبر منه وهل يدخله امره وداره هل يسكنها الارض كلها لله والمساجد لله والكعبة بيت الله والجنة دار الله واذا اراد الله ان يشرف بيتا ودارا او آدم او عيسى قال انه منه وله وبيده - والاضافة واحدة والكل صحيح المعنى حق - انتهى هذا كله ملخص من التحالة

المحبة بالذات للشیخ الخضر الشنقیطیؒ من ص۳۰۱ الی ص۳۰۸۔

قال التقی السبکی روی الحسن بن اسماعیل الضراب فی کتابه الذی صنفه فی فضائل مالك قال حدثنا عمر بن الربیع ثنا ابو اسامة ثنا ابن ابی زید عن ابیه عن حبیب کاتب مالك قال سئل مالك بن انس عن قول النبی صلی الله علیه وسلم ینزل ربنا تبارك وتعالیٰ کل لیلة الی السماء الدنیا قال ینزل امره کل سحر واما هو فهو دائم لا یزول وهو بکل مکان کذا فی السیف الصقیل ص۱۱۲ للسبکیؒ وقوله بکل مکان امعناه ان قدرته وسلطانه فی کل مکان لان ذاته سبحانه فی کل مکان والله اعلم

وقال القاضی ابو یعلی - النزول صفة ذاتیة ولا نقول نزوله انتقال وهذا مغالط ومنهم من یقول یتحرك اذا نزل وما یدری ان الحرکة لا تجوز علی الله تعالیٰ وقد حکوا عن الامام احمد ذلك وهو کذب علیه ولو کان النزول صفة ذاتیة لذاته کانت صفته کل لیلة تتجدد وصفاته قدیمة کذاته کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۱۹ لابن الجوزی - وقد تقدم هذا الکلام سابقا ایضا فاحفظه

قال الامام ابو بکر بن فورکؒ انا وجدنا لفظة النزول فی اللغة مستعلمة علی معان مختلفة ولم تکن هذه اللفظة مما یخص امرا واحدا حتی لا یمکن العدول عنه الی غیره بل وجدناه مشترك المعنی واحتمل التاویل والتخریج والترتیب فمن ذلك النزول بمعنی الانتقال وذلك فی قوله سبحانه وانزل من السماء ماء طهورا علی معنی النقلة والتحویل ومن ذلك[۲] النزول بمعنی الاعلام کقوله عز وجل نزل به الروح الامین علی قلبك ای اعلم به الروح الامین محمدا صلی الله علیه وسلم والنزول[۳] ایضا بمعنی القول والعبارة وذلك فی قوله عز وجل سانزل مثل ما انزل الله والنزول[۴] ایضا بمعنی الاقبال علی الشیئ وذلك هو المستعمل فی قولهم والجاری فی عرفهم وهو انهم یقولون ان فلانا اخذ بمکارم الاخلاق ثم نزل منها الی سفسافها ای اقبل منها الی ردیها ومثله فی نقصان الدرجة والمرتبة لانهم یقولون نزلت منزلة فلان عند فلان عما کانت علیه الی ما دونها اذا انحط قدره عنده ویقال نزل فلان عن رأیه ومن ذلك[۵] ایضا النزول بمعنی نزول الحکم ومن ذلك قول الناس کنا فی عدل وخیر حتی نزل بنا بنو فلان ای حکمهم وکل ذلك فی معنی النزول متعارف بین اهل اللغة غیر مدفوع عند هم اشتراك معناه - والمعهود بین اهل اللغة ان اللفظ اذا کان مشترك المعنی وجب الترتیب واضافة ما یلیق فی المذکور المضاف الیه علی حسب ما یلیق الا تری انه اذا اضیف الی السکینة لم یکن حرکة ولا نقلة کما قال تعالیٰ هو الذی انزل السکینة فی قلوب المؤمنین واذا اضیف الی الکلام نحو قوله تعالیٰ انا انزلناه فی لیلة مبارکة لم یکن ایضا فیه تفریغ مکان وشغل مکان لان انزال القرآن لیس هو علی معنی النقل والتحویل لاستحالة الانتقال علی الکلام واذا ارید به الحکم وتغیر المرتبة فکذلك - واذا کان کذلك کان ما وصف به الرب جل ذکره من النزول محمولا علی بعض هذه المعانی التی لا تقتضی له ما لا یلیق بنعته من ایجاب حدث یحدث فی ذاته وتغییر یلحقه او نقص تمثیلا وتحدیدا وهو ان یکون علی احد وجوه من المعانی اما ان یراد به اقباله علی اهل الارض بالرحمة والاستعطاف بالتذکیر والتنبیه الذی یلقی فی قلوب اهل الخیر منهم من اسعده بتوفیقه لطاعته حتی یزعجهم الی الجد والانکماش فی التوبة والانابة والاقبال علی الطاعة ووجدنا الله عز وجل قد خص بالمدح المستغفرین

بالاسحار وقال فی وصفہم ایضا کانوا قلیلا من اللیل ما یھجعون وبالاسحار ھم یستغفرون۔ وقال تعالیٰ والمستغفرین بالاسحار فیحتمل ان یکون ذلک ھو المراد بہ وھو الاخبار عما یظھر بہ من الطافہ ومعونتہ وتائیدہ لاھل ولایتہ فی مثل ھذا الوقت بالزواجر التی یقیمہا فی نفوسھم والمواعظ التی تنبھھم بقوۃ الترغیب والترھیب ویحتمل ان یکون ذلک فعلا یظھرہ بامرہ فیضاف الیہ کما یقال ضرب الامیر اللص ونادی الامیر فی البلد الیوم وانما امر بذلک فیضاف الیہ علی معنی انہ من امرہ ظھر وبامرہ حصل ونظیر ذلک قولہ عز وجل فی قصۃ قوم لوط فطمسنا اعینہم وکان الطمس للاعین من الملائکۃ بامر اللہ عز وجل واذا کان ذلک محتملا فی اللغۃ لم ینکر ان یکون اللہ عز وجل ملائکۃ یأمرھم بالنزول الی السماء الدنیا بھذا النداء والدعاء فیضاف ذلک الی اللہ عز وجل علی الوجہ الذی یقال ضرب الامیر اللص ونادی فی البلد وقد روی لنا بعض اھل النقل ھذا الخبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بما یؤید ھذا الباب وھو بضم الیاء من یُنزِلُ وذکر انہ قد ضبطہ عمن سمعہ عنہ من الثقات الضابطین واذا کان ذلک محفوظا مضبوطا کما قال فوجھہ ظاھر وقد روی لنا عن الامام الاوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ انہ سئل عن ھذا الخبر فقال یفعل اللہ مایشاء وھذا اشارۃ منہ الی ان ذلک فعل یظھر منہ عز وجل وروی عن مالک بن انس انہ قال فی ھذا الخبر ینزل امرہ فی کل شیٔ واما ھو جل ذکرہ فھو دائم لا یزول ولسنا ننکر تسمیۃ اللہ تعالیٰ باسماء افعالہ اذا ورد التوقیف بھا کسائر ما یسمی بہ لاجل الفعل مثل قولہ تعالیٰ والسماء بنیناھا بایید وقولہ تعالیٰ قد مکر علیہم ربہم وقولہ تعالیٰ ودمرنا ما کان یصنع فرعون وقومہ وقد ورد بہ الخبر الصحیح الذی لا یمکن دفعہ وکان حجۃ فی اطلاق التسمیۃ۔ والنظر یقتضی نفی مالایلیق بہ فوجب حملہ علی ما یصح فی وصفہ من بعض الوجوہ التی ذکرناھا انتہی کلام الامام ابن فورک فی مشکل الحدیث ملخصا ومختصرا راجعہ من ص۵۸ الی ص۶۴ وایضا ص۱۸۸ و ص۱۸۹۔

## وخلاصۃ الکلام

انہ لیس المراد بالنزول معنی النقلۃ والتحول من مکان الی مکان بل المراد بہ اظہار فعل وتدابیر فی عبادہ یسمیہ نزولا والمراد بہ اظہار رحمتہ لہم واجابتہ لدعائھم ویحتمل ان یکون المراد نزول الملائکۃ بامرہ فیضاف الیہ النزول علی معنی انہ وقع بامرہ والحمل علی المعنی الذی یلیق لشانہ اولی من الحمل علی ممالایلیق بہ کذا فی مشکل الحدیث ص۱۸۸ و ص۱۸۹۔

قولہ انت نور السموات والارض ای علی الوجہ الذی یصح فی وصفہ انہ نور لا علی معنی اثباتہ نورا مضیئا ذا شعاع۔ کذا فی مشکل الحدیث لابن فورک ص۱۴۲۔

وقال الحلیمی النور ھو الھادی لایعلم العباد الا ما علمہم ولا یدرکون الا ما یسر لہم ادراکہ فالحواس والعقل فطرتہ وخلقہ وعطیتہ وقال ابو سلیمان ولا یجوز ان یتوھم ان اللہ سبحانہ وتعالیٰ نور من الانوار فان النور تضادہ الظلمۃ وتعاقبہ فتزیلہ وتعالی اللہ ان یکون لہ ضد اوند۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۸۱۔

وقال الامام الغزالي النور هو الظاهر الذي به كل ظهور فان الظاهر في نفسه المظهر لغيره يسمى نورا ومهما قوبل الوجود بالعدم كان الظهور لا محالة للوجود ولا ظلام اظلم من العدم فالبرئ من ظلمة العدم بل عن امكان العدم والمخرج كل الاشياء من ظلمة العدم الى ظهور الوجود جدير بان يسمى نورا والوجود نور فائض على الاشياء كلها من نور ذاته فهو نور السموات والارض وكما انه لا ذرة من نور الشمس الا وهي دالة على وجود الشمس المنورة فلا ذرة من موجودات السموات والارض وما بينهما الا وهي بجواز وجودها دالة على وجوب وجود موجدها وما ذكرناه في معنى الظاهر يفهمك معنى النور ويغنيك عن التعسفات المذكورة في معناه - اهكذا في المقصد الاسنى ص٩٢

## حكايت قيام الرحم والاخذ بحقو الرحمن

قوله خلق الله الخلق فلما فرغ منه اي اتمه وقضاه وهو لا يشغله شان عن شان قامت الرحم وزاد في تفسير سورة القتال قامت الرحم فاخذت بحقو الرحمن قال ابن ابي جمرة يحتمل ان يكون المراد بالخلق جميع المخلوقات ويحتمل ان يكون المراد به المكلفين وهذا القول يحتمل ان يكون بعد خلق السموات والارض ويحتمل ان يكون بعد كتابتها في اللوح المحفوظ ولم يبرز بعد الا اللوح ويحتمل ان يكون بعد انتهاء خلق ارواح بني آدم عند قوله الست بربكم لما اخرجهم من صلب آدم عليه السلام مثل الذر وقوله فقامت الرحم فقالت قال ابن ابي جمرة يحتمل ان يكون بلسان الحال وان يكون بلسان المقال على الحقيقة والاعراض يجوز ان تتجسد وتتكلم باذن الله قولان مشهوران والثاني ارجح قال القرطبي وقوله قامت الرحم فقالت يحمل على احد وجهين احدهما ان يكون الله اقام من يتكلم عن الرحم من الملائكة فيقول ذلك وكانه وكل بهذه العبادة من يناضل عنها ويكتب ثواب من وصلها ووزر من قطعها كما وكل الله بسائر الاعمال كراما كاتبين وبمشاهدة اوقات الصلوات ملائكة متعاقبين (وثانيهما) ان ذلك على جهة التقدير والتمثيل المفهم للاعياء وشدة الاعتناء فكانه قال لو كانت الرحم ممن يعقل ويتكلم لقالت هذا الكلام كما قال تعالى لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ثم قال وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون - وقوله فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة مقصود هذا الكلام الاخبار بتاكد امر صلة الرحم وان الله سبحانه قد نزلها بمنزلة من استجار به فاجاره وادخله في ذمته وخفارته (اي ذمامه) واذا كان كذلك فجار الله غير مخذول وعهده غير منقوض ولذلك قال مخاطبا للرحم اما ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك وهذا كما قال عليه الصلاة والسلام من صلى الصبح فهو في ذمة الله تعالى فلا يطلبنكم الله من ذمته بشئ فانه من يطلبه بذمته بشئ يدركه ثم يكبه في النار على وجهه كذا في تفسير سورة القتال من تفسير الامام القرطبي ص٢٤٨ ج ١٦ -

## الكلام على الحقو

الحقو بالفتح ويكسر - وهو معقد الازار وهو الموضع الذي يستجار به ويحتزم به قال في النهاية

الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت به واعتصمت وفي اساس البلاغة لاذ بحقويه اذا افترع به - اهـ - فالكلام من قبيل الاستعارة اذ من عادة المستجير ان ياخذ بذيل المستجار به او بطرف ردائه وربما اخذ بحقو ازاره مبالغة في الاستجارة وقال ابن الجوزي هذه كلها امثال ومعنى تعلقها بحقو الرحمن الاستجارة والاعتصام - كذا في دفع شبهة التشبيه ص۶۲ قال الامام البيهقي معناه عند اهل النظر انها استجارت واعتصمت بالله عز وجل كما تقول العرب تعلقت بظل جناحه اي اعتصمت به وقيل الحقو الازار وازاره عزه بمعنى انه موصوف بالعز فلاذت الرحم بعزه من القطيعة وعاذت به - كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۳۶۹

والحاصل ان الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت واعتصمت كما في النهاية وفي حديث - الرحم شجنة من الرحمن يعني للرحم قرابة مشتبكة يشيران في الرحم وفي الرحمن فكانه عظم قدرها بهذا الاسم وحمل الحقو على معنى معقد الازار حقيقة كما وقع في كلام ابن حامد الحنبلي تشبيه قبيح حيث قال يجب التصديق بان لله حقوا فتاخذ الرحم بحقوه قال وكذلك نؤمن بان لله تعالى جنبا لقوله تعالى على ما فرطت في جنب الله وهذا لا فهم له اصلا كيف يقع التفريط في جنب الذات نعوذ بالله من سوء الفهم النظر ص۶۳ من دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي -

## حديث الشجنة

واخرج البخاري ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الرحم شُجنة من الرحمن فقال الله من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته قال المناوي اي اشتق اسمها من اسم الرحمن كما بينه الخبر القدسي انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فكانها مشتبكة به اشتباك العروق او هي اسم اشتق من رحمة الرحمن او اثر من آثار رحمته فقاطعها منقطع عن رحمة الله - كذا في فيض القدير ص۵۳ ج۴

وقال ابو عبيد الشجنة كالغصن من الشجرة ومعنى شجنة اي قرابة مشتبكة كاشتباك العروق نقوله من الرحمن معناه انه اخذ اسمها من هذا الاسم كما في حديث عبد الرحمن بن عوف في السنن مرفوعا انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي والمعنى انها اثر من آثار الرحمة مشتبكة بها فالقاطع لها منقطع من رحمة الله وقال الاسماعيلي معنى الحديث ان الرحم اشتق اسمها من اسم الرحمن فلها به علقة وليس معناه انها من ذات الله - تعالى الله عن ذلك وقيل المراد ان الله تعالى يراعي الرحم فيصل من يصلها ويقطع من قطعها ويأخذ لها حقها كما يراعي القريب قرابته فانه يزيد في المراعاة على الاجانب كذا في استحالة المعية بالذات ص۳۲۳ وكذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص۶۲

وفي حديث آخر - قال الله تعالى انا الرحمن انا خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته رواه البخاري وابوداؤد والترمذي والحاكم - قال ابن العربي وهذا الحديث يقتضي رعاية الاتفاق في الاسماء وان ذلك النوع من الاخاء وقد قالوا في المثل اتفاق الكنى اخاء ثان فانه تعالى راعى في الرحم اتفاق اسمها مع اسمه في وجه انتظام الحروف الاصلية اذ النون زائدة والرحم مخلوقة محدثة وهو تعالى خالق غير محدث وفيه تنبيه على وهم الملاحدة في قولهم هذا النسب بين الله وبين

الرحم. تعالى الله عما يقولون اذ جعلوا بينه وبين الرحم النسب وانما قالها على سبيل التشريف كما انه تعالى جعل العبد قادرا عالما الى آخر الصفات ولم يكن ذلك نسبا ولا تشبيها كذا فى فيض القدير ص ٢٨٣ ج ٣

# ذكر الجنب

ومما يناسب هذا المقام ذكر الجنب نقد جاء فى قوله تعالى على ما فرطت فى جنب الله واجمع المسلمون على ان هذه الآية لا يمكن ابقاء الكلام فيها على حقيقته لتنزهه عز وجل عن الجنب بالمعنى الحقيقى فقيل المراد هنا الجهة مجازا او الكلام على حذف مضاف اى فى جنب طاعة الله والتفريط فى جهة الطاعة كناية عن التفريط فى الطاعة نفسها لان من ضيع جهة ضيع ما فيها بطريق الاولى الا بلغ لكونه بطريق برهانى كقول زياد الاعجم ؎

ان السماحة والمروة والندى ❊ فى قبة ضربت على ابن الحشرج

وعلى هذا قول البريرى۔

اما تتقين الله فى جنب وامق ❊ له كبد حرى عليك تقطع

والحاصل ان المراد بالجنب الجانب قال الامام القرطبى قال الفراء الجنب القرب والجوار يقال فلان يعيش فى جنب فلان اى فى جواره ومنه الصاحب بالجنب اى على ما فرطت فى طلب جواره وقربه۔ وهو الجنة وقال الزجاج اى على ما فرطت فى الطريق الذى هو طريق الله الذى دعانى اليه والعرب تسمى الطريق الى الشئ والسبب جنبا تقول تجرعت فى جنبك غصصا اى لاجلك وسببك ولاجل مرضاتك وقيل فى جنب الله اى فى الجانب الذى يؤدى الى رضا الله عز وجل وثوابه والعرب تسمى الجانب جنبا قال الشاعر ؎

قسمُ مجهود الذاك القلبُ ❊ الناس جَنبٌ والامير جَنبٌ

يعنى الناس من جانب والامير من جانب يقال ما فعلت ذلك فى جنب حاجتى۔ قال آخر۔

الا تتقين الله فى جنب عاشق ❊ له كبد حرّى عليك تقطّع

كذا فى تفسير سورة الزمر من تفسير القرطبى ص $\frac{٢٧١}{١٥}$ ۔

والحاصل ان المراد بقوله تعالى فى جنب الله اى فى طاعة الله وحقه لان التفريط لا يقع الا فى ذلك ولا يقع فى الجنب المعهود قال ابن عاملا نؤمن بان لله سبحانه وتعالى جنبا بمعناه الآية نوائحها من عدم العقول اذ السريتهيأ التفريط فى جنب مخلوق فكيف يتهيأ فى صفة الخالق جل جلاله وانشد ثعلبة ؎ خليلى كفا واذكر الله فى جنبى۔ اى فى امرى۔ اهـ كذا فى دفع شبهة التشبيه ص ٢٣۔ قوله انا عند ظن عبدى بى اى اعامله على حسب ظنه برحمتى وفضلى۔ ولا شك انه فضل من الله عز وجل

قوله قال رجل لم يعمل خيرا قط الحديث قال الامام الخطابى قد يسئل عن هذا فيقال كيف يغفر له وهو منكر للبعث والقدرة على احيائه وانشائه فيقال انه ليس بمنكر انما هو رجل جاهل ظن انه اذا فعل به هذا الصنيع ترك فلم ينشر ولم يعذب الا تراه يقول فجمعه فقال له لم فعلت هذا فقال من خشيتك فقد بين انه رجل مؤمن بالله عز وجل فعل ما فعل خشية من الله عز وجل اذ ابعثه

نحسب ان هذه الحيلة تنجيه مما يخافه كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي صـ۱۱۵
والحاصل ان هذا رجل غير ضابط لنفسه قاله في حالة قد غلبت عليه الدهشة والخشية و
الخوف فما صدر عنه في مثل هذه الحالة لا يؤاخذ به راجع مشكل الحديث لابن فورك صـ۱۰۵

# ذكر حديث المبالاة

قوله فقال اي ربه تعالى اعلم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به غفرت لعبدي ثلاثا
فليعمل ما شاء اذا كان هذا دأبه يذنب الذنب فيتوب منه ويستغفر لا انه يذنب الذنب ثم
يعود اليه فان هذه توبة الكذابين فان المستغفر من الذنب وهو مقيم عليه كالمستهزي بربه
وقوله فليعمل ما شاء معناه انه يغفر الذنوب ولا يبالي كما في كتاب الترمذي عن انس رضي الله عنه
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله تعالى يا ابن آدم انك ما دعوتني ورجوتني
غفرت لك على ما كان منك ولا ابالي. وقال تعالى قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم. وفي رواية ان
الله يغفر الذنوب جميعا ولا يبالي -

# بيان معنى المبالاة

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان كل ما وصف به الله عز وجل من امثال هذه الالفاظ
فالمراد به الاخبار عن غناه عز وجل وانه مما لا ينتقص شئ مما يفعله وكذلك معنى ما روي عنه
صلى الله عليه وسلم انه قال في القبضتين اللتين اخرجهما من صلب آدم عليه السلام للنار ولا
ابالي وللجنة ولا ابالي وافاد بذلك انه يوصل فضله وعدله الى ما شاء من خلقه من غير ان
يزداد عن فعل الفضل او يكون له نقص بفعل العدل من تعذيبهم ابتداء من غير جرم واذا كان
كذلك كان معنى الآية محمولا عليه - كذا في مشكل الحديث صـ۱۹۷

# ذكر حديث المباهاة

ومما يناسب ذلك ذكر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وصف الله عز وجل
بالمباهاة - فقد روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله يباهي باهل
عرفات فيقول يا ملائكتي انظروا الى عبادي جاؤني من كل فج عميق اشهدكم اني غفرت لهم

# بيان معنى المباهاة

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان معنى المباهاة هو ان الله عز وجل يظهر من فعله
للملائكة ما يحقرون طاعتهم وعباداتهم في عبادتهم واصل المباهاة هو مفاعلة
من البهاء والبهاء من العظمة فكانه اراد سبحانه ان يظهر من عظمة هؤلاء المطيعين و

بها هم فيها مايزيد على بهاء الملائكة وحالهم في طاعتهم وعبادتهم والغرض في معنى هذا الخبر وفائدته ـ تعريف الخلق من الآدميين مواضع الفضل في طاعتهم وعبادتهم وانه قد تبلغ طاعتهم مبلغا يزيد فلا ره على تلار طاعة الملائكة وهذا مما يمكن ان يستدل به ان افاضل الآدميين افضل من الملائكة لانه لا يباهي الا بالافضل كذا في مشكل الحديث صـ١٩٩

# حديث المناجاة

وهو حديث النجوى يوم القيامة وسيأتي الكلام عليه في الباب الآتي انشاء الله تعالى۔

## باب كلام الرب عزوجل يوم القيامة مع الانبياء وغيرهم

### اى بيان ماجاء فيه

لما ذكر في الباب السابق كلام الرب مع الملائكة المشاهدة له ذكر في هذا الباب كلام الرب مع الانبياء وغيرهم يوم القيامة واورد فيه حديثا يدل على ان الرب يكلمهم على حال المشاهدة ليس بينه وبينهم ترجمان ووضع المصنف تراجم متعددة لصفة الكلام والمقصود منه اثبات صفة الكلام في مواضع مختلفة واماكن متعددة فتارة لاثبات كلامه في الحشر وتارة لاثبات كلامه في الجنة وفي جميع احاديث الباب اثبات كلام الرب تعالى مع عباده وعادة المتكلمين على ان الكلام صفة قديمة وانه تعالى يكلم انبياءه متى شاء بلا حرف ولا صوت بالوحي ومن وراء حجاب او بارسال رسول وعند الحنابلة انه تعالى يكلم انبياءه بحرف وصوت كما نقدم۔

قوله فاستاذن على ربي فيوذن لي اى في الشفاعة الموعود بها في فصل القضاء بين الخلائق عامة للاراحة عن هول الموقف ففيه حذف وفي مسند البزار انه صلى الله عليه وسلم يقول يارب عجل على الخلق الحساب اهـ ـ ثم تذهب كل امة مع من كانت تعبد ويؤتى بجهنم والموازين والصراط وتتناثر الصحف وغير ذلك ثم ابتدأ ببيان الشفاعات الاخر الخاصة ـ بامته بقوله ويلهمني الله كما جاء في بعض الروايات اقول يارب امتي امتي ـ ففي الحديث اختصار حيث ابتدا الكلام بذكر الشفاعة الكبرى ولم يتمها ثم دخل في ذكر الشفاعات الصغرى الاخرى الخاصة بامته صلى الله عليه وسلم قوله اذا كان يوم القيامة جعل الله السموات على اصبع الحديث المقصود منه بيان استحقار العالم عند قدرته تعالى اذ يستعمل الحمل بالاصبع عند القدرة بالسهولة وحقارة المحمول كما تقول لمن استثقل شيئا انا احمله بخنصري وقوله ثم يهزهن اى يحركهن وفيه اشارة ايضا الى حقارته اى لا يثقل عليه

لا امساكها ولا تحريكها

ولا قبضها ولا

بسطها ـ (لمت)

# حديث ابن عمر رضي الله عنهما في النجوى

وهو الحديث الذي يذكر فيه التناجي الذي يقع بين الله تعالى وبين عبده المؤمن يوم القيامة - وهذا معنى قول السائل كيف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في النجوى أي التناجي الذي يقع بين الله سبحانه وبين عبده المؤمن يوم القيامة ويسمى هذا الحديث حديث المناجاة قال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان معنى المناجاة هو مخاطبة المخاطب على الوجه الذي يختص به ولا يشاركه في سماع الخطاب غيره وذلك اذا وصف الله تعالى به فالمراد اسماع الله وافهامه من اراد من خلقه على الوجه الذي يختصون به من غير ان يشاركوا في اسماع ما يسمعون وافهام ما يفقهون وهذا هو معنى النجوى يوم القيامة لانه تعالى يسمع من يشاء من خلقه خطابه على التخصيص بالخطاب من غير ان يشاركه في سماع ذلك الخطاب غيره - وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما منكم من احد الا وسيخلو الله عز وجل به يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان ومناجاة العبد الله عز وجل هو اخفاء الخطاب من غير ان يسمع غيره وهو ان يدعو الله تعالى سرا فعلى ذلك يحمل معنى المناجاة اذا وصف به الله عز وجل او وصف به الخلق كذا في مشكل الحديث ص٣٠٠ -

# ذكر الدنو والكنف

قوله يدنو احدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه اشتمل هذا الحديث على ذكر الدنو والكنف اما الدنو فمعناه القرب اي يقرب من رحمته ولطفه كما قال تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وقد تقدم الكلام عليه والمعنى انه يقرب اولياءه من رحمته ولطفه وكرامته ويبعد اعداءه من رحمته وكرامته فان الله تعالى قريب من اوليائه بعيد من اعدائه فالمراد قرب الرحمة والكرامة لا قرب المسافة لاستحالة المساحة والمسافة وبعد المكان والنهاية على الله عز وجل وأما الكنف فقد قال ابن الانباري كنفه حياطته وستره يقال قد كنف فلان فلانا اذا احاطه وستره وكل شيء ستر شيئا فقد كنفه ويقال للترس كنيف لانه يستر صاحبه قال القاضي ابو يعلى يدنيه من ذاته قال ابن الجوزي هذا قول من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ولا يعلم انه لا يجوز عليه الدنو الذي هو مسافة وكذلك قوله انه ليدنو يوم عرفة اي يقرب بلطفه وعفوه كذا في دفع شبهة التشبيه ص٤٥ واستحالة المعية بالذات ص٣٢٢

وقال الامام ابو بكر بن فورك رح - اما قوله عليه السلام يدنى العبد من ربه يوم القيامة فمعناه انه يقرب من رحمته وكرامته وعطفه ولطفه وهذا سائغ في اللغة ان يقال فلان قريب من فلان ويراد به قرب المنزلة وعلو الدرجة وعلى هذا يقال ان اولياء الله قريبون من الله كما ان اعداءه بعيدون منه ويعني بذلك قرب المنزلة وعلو المرتبة ويراد ببعد اعدائه منه بعدهم من رحمته وكرامته وكذلك لفظ الكنف يستعمل في مثل هذا المعنى الا ترى انه يقال

انا في كنف فلان - وفلان في كنفي اذا اراد ان ليعرف اسباغ فضله وعطفه وتوفيره عليه كذا في مشكل الحديث ص ٢٥ج ٢ -

وقال في ص ٢ منه ان ذلك ادناء من طريق الكرامة وان كنفه ستره وكرمه ورحمته وعفوه وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم سيخلو الله تعالى به يوم القيامة اي ليفرده بتعريف اعماله السابقة واعلامه بالثواب والعقاب بحيث لا يسمع غيره ما سمعه ولا يعرف احد سواه ما يعرفه رحمة بالمؤمنين من عباده وسترا عليهم باظهار عفوه وكرمه انتهى -

# باب قول الله وكلم الله موسى تكليما

المقصود بهذا الباب المترجم بهذه الآية بيان ان الله تعالى متكلم حقيقة لا مجازا واستدل المصنف لذلك بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فان المفعول المطلق انما يذكر لقطع عرق المجاز وهو اقوى ما ورد في الرد على المعتزلة حيث قال النحاس اجمع النحويون على ان الفعل اذا اكد بالمصدر لم يكن مجازا فاورد البخاري هذه الآية ليستدل بها على ان الله تعالى متكلم حقيقة فهو سبحانه وتعالى قد كلم موسى بلا واسطة ولا ترجمان وافهمه معاني كلامه واسمعه اياه وقالت المعتزلة والجهمية ان الله تعالى متكلم بكلام ليس صفة له وانما اوجد الحروف والاصوات في محالها واشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وانكروا الكلام النفسي وقالوا ان معنى كلم الله موسى انه خلق في الشجرة اصواتا وحروفا فسمع منها ما اراد الله ان يوصله اليه وما قالوه ظاهر الفساد فان من لم يقم به ماخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة وصفه بالمشتق كالمتكلم فان المتحرك من قامت به حركة لا من اوجد الحركة في الجسم والاسود والابيض من قام به السواد والبياض لا من اوجدهما وايضا يلزم ان تكون الشجرة هي المتكلمة وهذا في الحقيقة انكار لصفة الكلام فان الصفة لا بد من قيامها بالموصوف (فان قيل) باي شيء علم موسى عليه السلام انه كلام الله (قيل) علم انه من كلام الحق وميزه عن غيره لانه سمع الكلام من الجوانب الستة فصارت جميع جوارحه كسمعه فصار الوجود كله سمعا فوجد لذة الكلام بوجوده كما وجده بسمعه انظر ص ١٣٢ من خواتم الحكم وفي شرح المقاصد - اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله فيه اوجه (احدها) وهو اختيار الغزالي انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات ولكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة (وثانيها) انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة (وثالثها) انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب ابو منصور الماتريدي وابو اسحاق الاسفرايني وقال الاسفرايني اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك

ومنهم قال - لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي آه - والصوت سواء كان من جهة او الجهات كلها حادث مخلوق لا يقوم بالله سبحانه وقال العلامة الآلوسي الذي انتهى اليه كلام ائمة الدين كالماتريدي والاشعري وغيرهما من المحققين ان موسى عليه السلام سمع كلام الله بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغا لا ينبغي معه تاويل ولا يناسب في تفاليه قال وقيل نقد قال تعالى وناديناه من جانب الطور الايمن - واذ نادى ربك موسى نودي من شاطئ الوادي الايمن - اذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى - نودي ان بورك من في النار ومن حولها - واللائق بمقتضى اللغة والاحاديث ان يفسر النداء بالصوت - كذا في روح المعاني صـ۱۷۱ ج ۱ -

قوله جاء ثلاثة نفر قبل ان يوحى اليه وهو نائم في المسجد الحرام وهو غلط لم يوافق عليه احد من العلماء لان العلماء قد اجمعوا على ان فرض الصلاة كان ليلة الاسراء بعد البعثة فكيف يصح قوله قبل ان يوحى اليه - فهو غلط ووهم من احد من رواة الحديث

# ذكر الدنو والتدلي

قوله ثم علا به اي جبريل فوق ذلك بما لا يعلمه الا الله عز وجل حتى جاء سدرة المنتهى ودنا الجبار رب العزة دنو قرب ومكانة لا دنو مكان وجهة ولا قرب زمان اظهار العظيم منزلته وحظوته عند ربه تعالى فتدلى اي طلب زيادة القرب والتدلي في الاصل معناه النزول الى الشيء حتى يقرب منه والدنو معناه القرب ولما كان هذا الحديث ظاهره يقتضي تحديد المسافة بين احد المذكورين وبين الآخر وتمييز مكان كل واحد منهما هذا الى ما في التدلي من التشبيه والتمثيل بالشيء الذي تعلق من فوق الى اسفل - حمله العلماء على القرب المعنوي كما قال القاضي عياض في الشفاء اضافة الدنو والقرب الى الله تعالى او من الله ليس دنو مكان ولا قرب زمان وانما هو بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ابانة لعظيم منزلته وشريف رتبته وبالنسبة الى الله عز وجل تانيس لنبيه واكرام له - اهـ - وقال غيره الدنو مجاز عن القرب المعنوي لاظهار عظيم منزلته عند ربه تعالى والتدلي طلب زيادة القرب وقاب قوسين بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم عبارة عن لطف المحل وايضاح المعرفة وبالنسبة الى الله تعالى اجابة سؤاله ورفع درجته - وقال الامام الرازي - قوله تعالى ثم دنا فتدلى - هذا الدنو دنو المنزلة والكرامة كقوله تعالى واسجد واقترب وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا - كذا في اساس التقديس صـ۱۶۷ قال الامام البيهقي المراد بالقرب المذكور في الآية (على التقدير

---

ع۱ لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس بصوت قد يخص باسم الرؤية قاله ابن الهمام في المسايرة

ان يكون المراد دنو الرب تعالى قرب من حيث الكرامة لا من حيث المكان الا تراه قال او ادنى وانما يتصور الادنى من قاب قوسين في الكرامة وهو كقوله عز وجل واذا سألك عبادي عني فاني قريب يعني بالاجابة الا تراه قال اجيب دعوة الداع اذا دعان ـ وقد قال ونحن اقرب اليه منكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فاراد بالعلم والقدرة لا قرب البقعة كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۲۳ وقد نقل القرطبي عن ابن عباس انه قال دنا الله سبحانه وتعالى قال والمعنى امره وحكمه قال وقيل تدلى الرفرف لمحمد صلى الله عليه وسلم حتى جلس عليه ثم دنا محمد من ربه ـ اهـ والرفرف البساط قال القرطبي الرفرف هو شئ اذا استوى عليه رفرف به اي طار به هكذا وهكذا حيث ما يريد كالمرجاح فالرفرف الذي سخره الله لاهل الجنتين الدانيتين مثل البراق دابة مخصوصة لركوب الانبياء في ارضه ص۱۹۱ ج ۱۷ ـ

## ذكر المكان

قوله فعلا به جبريل الى الجبار تعالى والجبار هو الذي جبر الخلق على ما اراد ولا يمتنع عليه ما يريد ويقال هو الذي جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق فقال عليه الصلاة والسلام وهو مكانه الضمير فيه للنبي صلى الله عليه وسلم اي انما هو في مقامه الاول الذي قام فيه قبل هبوطه قال ابن الجوزي قال ابو سليمان الخطابي هذه لفظة تفرد بها شريك ولم يذكرها غيره وهو كثير التفرد بمناكير الالفاظ والمكان لا يضاف الى الله تعالى انما هو مكان النبي صلى الله عليه وسلم ومقامه الاول الذي اقيم فيه وفي هذا الحديث فاستاذنت على ربي وهو في داره يوهم مكانا وانما المعنى في داره التي دورها لاوليائه (وهي الجنة) وقد قال القاضي ابو يعلى في كتابه المعتمد ان الله عز وجل لا يوصف بالمكان كذا في دفع شبهة التشبيه ص۲۲ ـ

ومن الآيات في ذلك قوله تعالى أأمنتم من في السماء ـ وقد ثبت ان الآية ليست على ظاهرها لان لفظة في للظرفية والحق سبحانه وتعالى غير مظروف واذا امتنع الحس ان يتصرف الى مثل هذا بقي وصف العظيم بما هو عظيم عند الخلق ـ كذا في دفع شبهة التشبيه ص۲۲ ـ

قال الفخر الرازي في تفسير هذه الآية ـ ان هذه الآية لا يمكن اجراءها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطا به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق اهل الاسلام محال ـ انتهى ـ وقد سبق ان العرب يستعملون لفظ هو في السماء ويعنون به علو شانه ورفعة منزلته بدون ملاحظة كونه في السماء اصلا كقول الشاعر ؎

علونا السماء مجدنا وجدودنا ۔ وانا لنبغي فوق ذلك مظهرا

والظاهر انه لم يرد بذلك الا علو الشان ـ ومن الدليل على تنزه الحق سبحانه عن المكان والجهة حديث اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد اخرجه مسلم وابو داود والنسائي اذ لا شك ان هذا القرب قرب معنوي لا قرب مكان وجهة ـ

---

۱؎ هذه اللفظة زادها البيهقي في كتاب الاسماء والصفات ـ

## حكاية غريبة لامام الحرمين في نفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى

قد ذكر غير واحد من اهل العلم منهم القرطبي في تذكرته رواية عن القاضي ابي بكر ابن العربي عن غير واحد من اصحاب امام الحرمين عنه ما معناه ان ذا حاجة حضر عنده وشكا من دين ركبه فاشار اليه بالمكث لعل الله يفرج عنه وفي اثناء ذلك حضر غني يسأله عن الحجة في تنزه الله سبحانه عن الجهة فقال امام الحرمين الادلة على هذه كثيرة جدا منها نهيه صلى الله عليه وسلم عن تفضيله على يونس عليه السلام فصعب فهم دلالة ذلك على الحضور فسأله السائل عن وجه الدلالة فقال امام الحرمين حتى تقضى حاجة هذا مشيرا الى صاحب الدين نقول في قضاء دينه ثم اجاب الامام قائلا ان هذا الحديث يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم وهو عند سدرة المنتهى لم يكن باقرب من الله من يونس عليه السلام وهو في بطن الحوت في قعر البحر فدل ذلك على انه تعالى منزه عن الجهات والا لما صح النهي عن التفضيل فاستحسنه الحاضرون غاية الاستحسان

## حكاية امام دار الهجرة في نفي الجهة

قال الشيخ التقي السبكي الكبير قدس الله سره قد سبقه اليه امام دار الهجرة نجم العلماء امير المؤمنين في الحديث عالم المدينة مالك بن انس رح بهذه الاشارة في قوله صلى الله عليه وسلم لاتفضلوني على يونس بن متى حيث قال مالك انما خص يونس للتنبيه على التنزيه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ويونس عليه السلام هبط الى قابوس البحر ونسبتهما مع ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام اقرب من يونس بن متى وافضل مكانا ولما نهى عن ذلك فدل على ان الفضل بالمكانة لا بالمكان كذا في السيف الصقيل ص ۳۷۔

---

قوله ثم استيقظ وهو في المسجد الحرام هذا آخر حديث شريك وهو معدود في غلطات شريك او محمول على ان الانتقال من حال الى حال يسمى يقظة كما ورد في حديث عائشة رضي الله عنها حين ذهب صلى الله عليه وسلم الى الطائف فكذبوه قال فرجعت مهموما فلم استفق الا بقرن الثعالب۔ كذا في البداية والنهاية ص ۱۱۴ ج ۳ لابن كثير۔

فالمعنى انه افاق مما خامر باطنه من مشاهدة الملأ الاعلى لقوله تعالى لقد رأى من آيات ربه الكبرى فلم يرجع الى حال بشريته الا وهو في المسجد الحرام۔ وقال شيخ الاسلام زكريا الانصاري رح۔ المعنى انه استيقظ من نومة نامها بعد الاسراء اوانه افاق مما كان فيه مما خامر باطنه من مشاهدة الملأ الاعلى ومر الحديث في الصلاة وبدء الخلق وغيرهما انتهى فلعله صلى الله عليه وسلم استراح حين رجع من سير السموات ثم استيقظ من نومة نامها بعد الاسراء

والله

اعلم

## باب كلام الرب مع اهل الجنة

اى فى بيان ماجاء فى كلام الرب سبحانه مع اهل الجنة اى بعد دخولهم الجنة - لما بيّن سابقا كلام الرب تعالى مع الانبياء والملائكة بيّن فى هذا الباب كلامه مع اهل الجنة (ع) ولا يخفى ان كرامة التكليم اجل من كرامة ادخالهم الجنة -

## باب ذكر الله بالامر وذكر العباد بالدعاء والتضرع الخ

اى باب فى بيان ان ذكر الله تعالى لعباده يكون بالامر لهم وان ذكر العباد له تعالى يكون بالدعاء والتضرع اليه وتبليغ رسالاته الى الخلائق المقصود به التنبيه على الفرق بين ذكر الله عبده وبين ذكر العبد ربه فان ذكر الله هو كلامه وهو قديم وذكر العبد فعله وهو حادث قلت ولعل المقصود به اثبات الكلام فى حق العباد فى غيابهم وكان المذكور فى التراجم السابقة الكلام مع العباد شفاها قال البخارى فى كتاب خلق افعال العباد بيّن بهذه الآية ان ذكر العبد غير ذكر الله عبده لان ذكر العبد الدعاء والتضرع والثناء وذكر الله الاجابة قال ابن عباس فى قوله تعالى اذكرونى اذكركم اذا ذكر العبد وهو على طاعته ذكره برحمته واذا ذكره وهو على معصية ذكره بلعنته قال ومعنى اذكرونى اذكركم اذكرونى بالطاعة اذكركم بالمعونة وقيل غرض البخارى بهذا الباب اثبات كونه تعالى ذاكرا ومذكورا بالامر والدعاء والله اعلم -

## باب قول الله تعالى فلا تجعلوا لله انداد الاية

المقصود منه بيان ان افعال العباد سواء كانت خيرا او شرا كلها بخلق الله تعالى لا بخلق العبد كما يقوله المعتزلة اذ لو كانت افعالهم مخلوقة لهم لكانوا انداد او شركاء لله تعالى فاورد المصنف اربع آيات تتضمن الرد على من يزعم ان العبد خالق لافعاله وما ذكر فى خلق افعال العباد واكسابهم عطف على قول الله فهو من الترجمة اعلم - ان هذا اول باب عقده البخارى للرد على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو واتبع هذا الباب بالتراجم المتعلقة بذلك مثل لا تحرك به لسانك لتعجل به وباب قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به وبوب فى آخر الجامع بابا مترجما ذكر قرءة الفاجر والمنافق وان اصواتهم لا تجاوز حناجرهم فان قرءة الفاجر قائمة بالفاجر مخلوقة لله تعالى واتبعه بباب آخر ذكر فيه حديث ابى هريرة كلمتان خفيفتان على اللسان ومراده الاستدلال ان الثقل فى الميزان والخفة على اللسان فعل العبد وكسبه وهو صوته وتلفظه وهو حادث ولا يلزم من حدوثه حدوث ما قام بالرب تعالى من صفاته وكلامه وحاصل غرضه ان الصفات الذاتية والفعلية كلها قديمة غير مخلوقة واما افعال العبد فكلها حادثة مخلوقة لله عز وجل لكن العبد كاسب لها باختياره وارادته فتضمن هذا الباب الرد على الجهمية فى قولهم لا قدرة للعبد اصلا وعلى المعتزلة حيث قالوا لا دخل لقدرة الله تعالى فيها والمذهب الحق ان لا جبر ولا قدر بل امر بين امرين اى بخلق الله وكسب العبد

واللہ اعلم۔

# مسئلة اللفظ

وهذه المسئلة هي المسئلة المشهورة بمسئلة اللفظ ويقال لاصحابها اللفظية واشتد انكار الامام احمد ومن تبعه على من قال لفظي بالقرآن مخلوق ويقال ان اول من قاله الحسين بن علي الكرابيسي احد اصحاب الامام الشافعي فلما بلغ ذلك احمد بدّعه وهجره ثم قال بذلك داؤد بن علي الاصبهاني رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحاق وبلغ ذلك احمد فلما قدم بغداد لم يأذن له في الدخول عليه۔ وظن البعض ان البخاري خالف احمد وليس كذلك بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافا معنويا لكن العالم من شأنه اذا ابتلى ببدعة يكون اكثر كلامه في ردها دون ما يقابلها فلما ابتلى احمد بمن يقول القرآن مخلوق كان اكثر كلامه في الرد عليهم حتى بالغ فانكر على من يقول لفظي بالقرآن مخلوق فليس مراده انه سوّى بين التلاوة والمتلو بل اراد حسم المادة لئلا يتذرع احد الى القول بخلق القرآن۔ اما البخاري فابتلى بمن يقول اصوات العباد غير مخلوقة فكان اكثر كلامه في الرد عليهم۔ انظر ص ۲۱۰ ج ۱۳ من فتح الباري۔

ولكن الامام البخاري راعى ادب شيخه الامام احمد واحترز عن هذا الاطلاق (اي لفظي بالقرآن مخلوق) حذرا عن مخالفة السلف في الاطلاق۔ وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت افعال العباد مخلوقة انتهى كذا في فتح الباري ص ۴۱۹ ج ۱۳ في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار۔

والحاصل ان اللفظ يطلق على المصدر ويطلق على الملفوظ والاول مخلوق لانه فعل العبد والثاني غير مخلوق لا شك فيه والسلف في ذلك على طريقتين فمنهم من فرق بين التلاوة والمتلو وعلى ذلك يتنزل كلام الامام البخاري ومنهم من احب ترك القول فيه وعلى ذلك يتنزل كلام الامام احمد فانه انما انكر على من قال لفظي بالقرآن مخلوق لئلا يتذرع احد بذلك الى القول بخلق القرآن مع ان الفرق بينهما اوضح لا يمكن ان يخفى على مثل الامام احمد رح۔

# وبالجملة

لما فرغ المصنف رح من اثبات قدم كلام الله تعالى شرع في اثبات حدوث الامور المتعلقة بالقرآن مثل التلاوة والكتابة والترتيل والاسرار والجهر فهذه امور حادثة ترد على القرآن القديم الغير المخلوق فغرض البخاري بهذه الابواب بيان ان هذه الامور الواردة على القرآن كلها حادثة لانها افعال العبد وفعل العبد حادث واما المورد لهذه (وهو كلام الله سبحانه) فهو قديم غير مخلوق لانه قائم بذات الحق سبحانه۔ قديم لقدمه موجود بوجوده قبل ان يخلق الخلق وقبل ان يخلق الفاظهم واصواتهم فما هو صفة من صفات ذاته الله تعالى وقائمة بذاته فهو قديم وما تكلم بالسنتنا وحفظ في صدورنا فهو مخلوق حادث فلا يخفى على عاقل ان التلاوة غير المتلو كما ان العبادة غير المعبود والتسبيح غير المسبَّح والذكر غير المذكور والشكر غير المشكور والدعاء غير

المدعو ولذا يجوز ان يقال لاتعجبني قراءة فلان ولايجوز ان يقال لايعجبني القرآن فتطهر افتراقهما وقد وضع الامام البخاري تراجم كثيرة لاثبات مرامه لكنها كلها بالايماءات والاشارات ولم يعقد باباً وترجمة بالصراحة على مسئلة اللفظ فلعله حياءً وادباً مع شيخه الامام احمد بن حنبل رحمه الله نقلنا عنه صراحة ان البخاري قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة والله سبحانه وتعالى اعلم۔

فترجم البخاري باب قول الله تعالى فلا تجعلوا لله انداداً۔ احترازاً عن التصريح بالقول لفظي بالقرآن مخلوق فادى مؤداه بعبارة اخرى تادباً مع شيخه احمد بن حنبل رح۔

# لفت اللحظ الى حقيقة الاختلاف في مسئلة اللفظ

قال الامام ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ۲۷۶ھ في كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة۔ في صـ۵ـ ۔ غرضنا من هذا الكتاب ذكر اختلاف اهل الحديث في اللفظ بالقرآن وتشانئهم واكفار بعضهم بعضاً۔ وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الالفة ولا مما يوجب الوحشة لانهم مجمعون على اصل واحد وهو (القرآن كلام الله غير مخلوق) في كل موضع وبكل جهة وعلى كل حال وانما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه فتعلق كل فريق منهم بشعبة منه ولم يكن معهم آلة التمييز ولا فحص النظارين ولا علم اهل اللغة فاذا ذكر احدهم في القراءة وجدها قد تكون قرآناً لان السامع يسمع القراءة وسامع القراءة سامع القرآن وقال الله عز وجل فاستمعوا له وقال۔ حتى يسمع كلام الله۔ ووجد العرب تسمي القراءة قرآناً قال الشاعر في عثمان بن عفان رضي الله عنه

ضحوا باشمط عنوان السجود به ❊ يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً

اي تسبيحاً وقراءة وقال ابو عبيد يقال قرأت قراءة وقرآناً بمعنى واحد فجعلهما مصدرين لقرأت وقال الله تعالى وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً اي قراءة الفجر فيعتقد من هذه الجهات ان القراءة هي القرآن غير مخلوق ويذكر آخر في القراءة فيجدها عملاً لان الثواب يقع على عمل لا على ان قرآناً في الارض ويجد الناس يقولون قرأت اليوم سورة كذا وكذا واقرأت في تقدير فعلت كما تقول ضربت واكلت وشربت وتجدهم يقولون قراءة فلان احسن من قراءة فلان انما يريدون اداء فلان وقراءة فلان اصوب من قراءة فلان وانما يراد في جميع هذا العمل لانه لا يكون قرآن احسن من قرآن فيعتقد من هذه الجهة ان القراءة عمل وانها غير القرآن وان من قال (القراءة غير مخلوقة) فقد قال ان اعمال العباد غير مخلوقة فلما وقعت هذه الحيرة ونزلت هذه البلية فزع الناس الى علمائهم وذوي رأيهم فاختلفوا عليهم فقال فريق منهم القراءة فعل محض وهي مخلوقة[1] كسائر افعال العباد والقرآن غيرها وشبهوها والقرآن بالضرب والمضروب والاكل

---

[1] راجع كتاب الانصاف للامام الباقلاني من صـ۸۰ـ الى صـ۸۸ـ فقد استقصى الكلام على الفرق بين التلاوة والمتلو بما لامزيد عليه وما اوردناه فهو قطرة من بحره۔

والمأكول فاتبعهم على ذلك فريق - (والى[1] هذا ذهب كثير من اهل النظر والحسين بن على الكرابيسى وداؤد بن على الاصبهانى والو عبد الله البخارى ومسلم بن الحجاج وغيرهم -)

وقالت فرقة[2] هى القرآن بعينه ومن قال ان القراءة مخلوقة فقد قال بخلق القرآن واتبعهم قوم (والى هذا اجنح محمد بن يحيى بن خالد الذهلى وكثير من الحشوية) وقالت فرقة هذه بدعة لم يتكلم الناس فيها ولم يتكلفوها ولا تعاطوها (والى هذا امال جماعة من المتورعين تورعوا عن الخوض فيما لا نص فيه من الشارع) واختلف عن ابى عبد الله احمد بن محمد بن حنبل الروايات وادعى كل فريق منهم بدعمه ويحكى عنه قولا فاذا كثر الاختلاف فى شئ ووقع التهاتر فى الشهادات به ارجأناه مثل ان الغيناه الى آخر ما قال ثم قال ونذكره

# القول الفصل

ثم قال ابن قتيبة وعدل القول فيما اختلفوا فيه من القراءة واللفظ بالقرآن ان القراءة لفظ واحد يشتمل على معنيين احدهما عمل والآخر قرآن الا ان العمل لا يتميز من القرآن كما يتميز الاكل من المأكول فيكون المأكول الممضوغ والمبلوع ويكون الاكل المضغ والبلع والقرآن لا يقوم بنفسه وحده كما يقوم المأكول بنفسه وحده وانما يقوم بواحدة من اربع كتابة او قراءة او حفظ او استماع فهو بالعمل فى الكتابة قائم والعمل خط وهو مخلوق والمكتوب قرآن وهو غير مخلوق وهو بالعمل فى القراءة قائم والعمل تحريك اللسان واللهوات بالقرآن وهو مخلوق والمقرؤ قرآن وهو غير مخلوق وهو بحفظ القلب قائم فى القلب والحفظ عمل وهو مخلوق والمحفوظ قرآن وهو غير مخلوق وهو بالاستماع قائم فى السماع والاستماع عمل وهو مخلوق والمسموع قرآن غير مخلوق ومثل هذا وان كان لا مثل للقرآن الا انه تقريب من الماذكرناه الى فهمك مثل لون الانسان لا يقوم الا بجسمه ولا نقدر ان نفرد اللون فى وهمك حتى يكون متميزا من الجسم وكذلك القدرة لا نقدر ان نفردها عن الجسم وكذلك الاستطاعة والحركة كل واحدة منهما لا تفرد وانما تقوم بالجسم والجارحة ولا تنفرد عنهما كذلك القرآن يقوم بتلك الخلال الاربع التى ذكرناها ولا يستطيع احد ان يتوهمه منفردا عنها فاذا قلت قرأت او تلوت او لفظت دل قولك على فعل وقرآن كل واحد منهما قائم بالآخر غير متميز منه لان الصوت وتحريك اللسان لا يكون قراءة حتى يحمله الصوت واللسان وليس سائر الافعال والمفعولات هكذا الا ترى انك تقول شتمت وسببت وقذفت فيدل على فعل ومشتوم ومسبوب ومقذوف الا ان كل واحد قائم بنفسه متميز من الآخر فلهذا قلنا ان القراءة شيئان وكذلك التلاوة واللفظ وقلنا الشتم شئ واحد فان قال قائل ما تقول فى القراءة -

(**قلت**) قرآن متصل بعمل فان قال امخلوق هو ام غير مخلوق قلت له سألت عن كلمة واحدة

---

[1] العبارة بين هذين القوسين وكذا فى ما بعده من المحشى ليس من اصل الكتاب - ١٢-

تحتها معنيان احدهما مخلوق وهو العمل والآخر غير مخلوق وهو القرآن فان قال فما شبه هذا قلنا رجلان نظرا الى جمرة حمراء فقال احدهما هي جسم وقال الآخر هي نار وتجادلا في ذلك وشرق الامر بينهما حتى حلف كل واحد منهما بالطلاق على ما قال ثم صارا الى الفقيه فقالا انا اختلفنا في جمرة فقال احدنا هي جسم وقال الآخر هي نار وتماريا في ذلك حتى حلف كل واحد منا بالطلاق على ما ادعى فقال الفقيه لكل واحد منهما صدقت ولكن ذكرت شيئا ذا معنيين باحد معنييه فالجمرة مثل للقراءة لانها اسم واحد يجمع معنيين الجسم والنار كما ان القراءة تجمع معنيين العمل والقرآن ولو كان احد المختلفين قال هي جسم ونار قد جمع لها الصنفين كما ان من قال القراءة عمل وقرآن قد جمع الصنفين وكذلك لو اختلف اثنان في نجم فقال احدهما هو نار وقال الآخر هو نور كانا جميعا صادقين لان النجم اسم ذو معنيين نار ونور وكذلك لو اختلف اثنان في اكل انسان فقال احدهما هو مضغ وقال الآخر هو بلع كانا جميعا صادقين لان اكل الانسان اسم ذو معنيين مضغ وبلع وكذلك لو اختلفا في القتل فقال احدهما هو جرح وقال الآخر هو موت لان القتل اسم ذو معنيين عمل وموت انتهى كلامه ص٦٣ الى ص٦٦ في كتاب الاختلاف في اللفظ۔

قال الامام البيهقي۔ القرآن الذي نتلوه كلام الله تعالى وهو متلو بالسنتنا على الحقيقة مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا مسموع باسماعنا غير حالٍّ في شئ منها اذ هو من صفات ذاته غير بائن منه وهو كما ان الباري تعالى معلوم بقلوبنا مذكور بالسنتنا مكتوب في كتبنا ومعبود في مساجدنا ومسموع باسماعنا غير حالٍّ في شئ منها واما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهي من اكتسابنا واكسابنا مخلوق لا شك فيه قال الله عز وجل وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وسمى رسول الله صلى الله عليه وسلم تلاوة القرآن فعلا كما في حديث ابي هريرة لا حسد الا في اثنتين رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل والنهار فيقول لو اوتيت مثل ما اوتي هذا لفعلت كما يفعل الحديث ومذهب السلف والخلف من اصحاب الحديث ان القرآن كلام الله عز وجل وهو صفة من صفات ذاته ليست بائنة منه واذا كان هذا اصل مذهبهم في القرآن فكيف يتوهم عليه خلاف ما ذكرنا في تلاوتنا وكتابتنا وحفظنا الا انهم في ذلك على طريقتين منهم من فصّل بين التلاوة والمتلو كما فصلنا ومنهم من احب ترك الكلام فيه مع انكار قول من زعم ان لفظي بالقرآن مخلوق ومنهم احمد بن حنبل رح فقد كان ينكر على من يقول لفظي بالقرآن مخلوق وقد روى عليٰ عبد الله بن محمد بن ناجية قال سمعت عبد الله بن احمد بن حنبل يقول سمعت ابي يقول من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو كافر قال البيهقي هذا التقييد حفظه عنه ابنه عبد الله وهو قوله يريد به القرآن فقد غفل عنه غيره ممن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا حتى نسب اليه ما تبرأ منه فانما انكر قول من تذرع بهذا الى القول بخلق القرآن وكان يستحب ترك الكلام فيه لهذا المعنى والله اعلم۔

ويشهد لذلك ما روي ان ابا محمد فوران قال جاءني ابن شداد برقعة فيها مسائل وفيها ان

---

عليٰ وهذه الرواية قد اوردها الامام البيهقي في كتاب الاعتقاد له ايضا فراجع منه ص٤١۔

لفظي بالقرآن غير مخلوق فدفعتها الى ابي بكر المروزي فقلت له اذهب بها الى ابي عبد الله (يعني به احمد بن حنبل) واخبره ان ابن شداد دعا هنا وهذه الرقعة قد جاء بها فما كرهت منها وانكرته فاضرب عليه فجاء في بالرقعة وقد ضرب على موضع لفظي بالقرآن غير مخلوق وكتب القرآن حيث يصرف غير مخلوق ـ وحكى ايضا عن ابي محمد فوران قال جاء في صالح بن احمد وابو بكر المروزي عندي فدعاني الى ابي عبد الله (احمد بن حنبل) وقال لي انه بلغ ابي ان ابا طالب قد حكى عنه انه يقول لفظي بالقرآن غير مخلوق فقوموا اليه فقمت واتبعني صالح وابو بكر فدار صالح من بابه فدخلنا على ابي عبد الله ودوافانا صالح من بابه فاذا ابو عبد الله غضبان شديد الغضب يتبين الغضب في وجهه فقال لابي بكر اذهب جئني بابي طالب فجاء ابو طالب وجعلت اسكن ابا عبد الله قبل مجيئ ابي طالب واقول له حرمة فقعد بين يديه وهو يرعد متغير الوجه فقال له ابو عبد الله حكيت عني اني قلت لفظي بالقرآن غير مخلوق قال انما حكيت عن نفسي فقال له لاتحك هذا عني ولا عن نفسي فما سمعت عالما يقول هذا وقال له ان القرآن كلام الله غير مخلوق حيث يصرف فقلت لابي طالب وابو عبد الله يسمع ان كنت حكيت هذا لاحد فاذهب حتى تخبره ان ابا عبد الله قد نهى عن هذا فهاتان الحكايتان تصرحان بان ابا عبد الله احمد بن حنبل بريء مما خالف مذهب المحققين من اصحابنا الا انه كان يستحب قلة الكلام في ذلك وترك الخوض فيه مع انكار ما خالف مذهب الجماعة واخبرنا ابو عبد الله الحافظ قال سمعت محمد بن يوسف المؤذن الدقاق قال سمعت ابا حامد الشرقي يقول حضرت مجلس محمد بن يحيى يعني الذهلي فقال الا من قال لفظي بالقرآن مخلوق فلا يحضر مجلسنا فقام مسلم بن الحجاج من المجلس ـ قلت ـ ولمحمد بن يحيى مع محمد بن اسمعيل البخاري قصة طويلة فان البخاري كان يفرق بين التلاوة والمتلو ومحمد بن يحيى كان ينكر التفصيل ومسلم بن الحجاج رحمه الله كان يوافق البخاري في التفصيل كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي مختصرا وملتقطا من مواضع مختلفة في باب الفرق بين التلاوة والمتلو ـ من ص ۲۵۸ الى ص ۲۶۹ ـ

## وبالجملة

الحق في تلك المسألة مع البخاري وان كان الذهلي واصحابه هجروه على ذلك واما ما نقل عن احمد بن حنبل انه سوّى بينهما فانما اراد حسم المادة لئلا يتذرع احد الى القول بخلق القرآن كما اسند البيهقي من طريقين الى احمد انه انكر على من نقل عنه ان لفظي بالقرآن غير مخلوق وعلى

عله (خلاصة الكلام ان الامام احمد بن حنبل وغيره من اهل العلم انما كانوا يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق وما سواه مخلوق وكانوا يكرهون الخوض في الاشياء الغامضة ويقتصرون على ما جاء عن السلف رحمهم الله تعالى والله اعلم وهذا هو طريقة السلف الصالحين رحمة الله عليهم اجمعين ـ

من قال لفظي بالقرآن مخلوق وقال القرآن كيف تصرف غير مخلوق فمن لم يفهم مراده وقع في الغلط

## باب قوله تعالى وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم الخ

غرض البخاري بهذا الباب اثبات السمع لله تعالى واذا ثبت انه سميع وجب كونه سامعا بسمع خلافا للمعتزلة فقد قالوا معنى كونه سامعا للمسموعات انه عالم بالمعلومات ولا سمع له ولا هو سامع حقيقة وهذا رد لظواهر الكتاب والسنة كذا في الفتح والعمدة۔

## قلت

لعل مقصود البخاري بهذه الترجمة هو آخر هذه الآية وهو قوله تعالى ولكن ظننتم ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون اشار به الى ان اعمال العبد لا تخفى على الله عز وجل فهو يسمع سركم وجهركم فسركم وجهركم حادث ومخلوق وعلى الله تعالى بسمعه وبصره قديم لانه لما بيّن في الباب السابق ان الله عز وجل خالق العباد وافعالهم واعمالهم بيّن في هذا الباب انه عالم وبصير وسميع لاعمالهم لا يخفى عليه شئ منها اذ لا يمكن ان لا يعلم الخالق مخلوقه ۔ كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وبعبارة اخرى المقصود ان استتاركم بالحيطان واحتجابكم بالحجب عند ارتكابكم الفواحش لا يسترکم عن الله عز وجل۔

## كلمة لامام الحرمين۔ في الفرق بين القراءة والمقروء

قال امام الحرمين ۔ القراءة عند اهل الحق اصوات القراء ونغماتهم وهي اكسابهم التي يؤمرون بها في حال ايجابا في بعض العبادات وندبا في كثير من الاوقات ويزجرون عنها اذا اجنبوا ويثابون عليها ويعاقبون على تركها وهذا مما اجمع عليه المسلمون ونطقت به الآثار ودل عليه المستفيض من الاخبار ولا يتعلق الثواب والعقاب الا بما هو من اكتساب العباد ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة ازلية خارجة عن الممكنات وقبيل المقدورات. والقراءة هي التي تستطاب من قارئ وتستبشع من آخر وهي الملحونة والقويمة المستقيمة وتتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة ولا يخطر لمن لازم الانصاف ان الاصوات التي يبح لها حلقه وتنتفخ على مستقر العادة اوداجه ويقع على حسب الايثار والاختيار مجهرا وتوما وجهوريا وخفيا. نفس كلام الله تعالى فهذا القول في القراءة فاما المقروء بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم وهو الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات وليس منها شئ من المقروء لا يحل القارئ ولا يقوم به وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذكر والمذكور فالذكر يرجع الى اقوال الذاكرين والرب المذكور المسبح الممجد غير الذكر والتسبيح والتمجيد والعرب وضعت انواع الدلالات على المدلولات بالعبارات فسمت ان نبأ عن الشعر انشادا وسمت الانباء عن الغائبات التي ليست من قبيل الكلام ذكرا وسمت الدلالة على كلام الله تعالى بالاصوات قراءة كذا في الارشاد ص ۱۳۰ ۔

وقال الاستاذ عبد القاهر البغدادی القراءة غير المقروء لان المقروء كلام الله وليست القراءة كلامه ولان القراءات سبع والمقروء واحد الخ كذا في كتابه اصول الدين ص۱۰۶

وقال الامام ابو بكر الباقلاني القراءات مختلفة ومتنوعة فان كل قراءة منسوبة الى قارئها فيقال هذه قراءة ابي وهذه قراءة ابن مسعود ولا يجوز ان يقال هذا قرآن ابي وهذا قرآن ابن مسعود فصح ان القراءة فعل القاري فصح ان تنسب قراءة كل واحد اليه والمقروء بسائر القراءات كلام الله الذي ليس بفعل لاحد - وايضا انما الذي يحيي القلوب ويهديها كلام الله القديم الازلي يدل عليه قوله تعالى ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا فالهادي الشافي المقروء لا القراءة والمفهوم من الصوت لا الصوت وفي الدعاء الماثور اللهم اني اسألك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور بصري وجلاء حزني وذهاب همي وهذا يدل على ان كلام الله الذي هو القرآن هو الذي يهدي ويشفي لا قراءة القاري والحاصل ان القراءة صفة القاري والمقروء كلام الله الباري وكذا الحفظ صفة الحافظ والمحفوظ كلام الله تعالى وكذلك الكتابة صفة الكاتب وصنعته والمكتوب كلام الله كما ان الذكر صفة الذاكر والمذكور هو الله تعالى وكذلك العبادة من الصلاة والصوم والحج صفة للعابد وهي في انفسها مختلفة الصفات متغايرة والمعبود بها واحد احد ليس بمختلف ولا متغاير وهو الله تعالى وفي ذلك كفاية لمن له ادنى فهم والدليل عليه من جهة العقل ان القراءة تارة تكون طيبة مستلذة وتارة فجة تنفر منها الطباع وتارة رفيعة عالية وتارة منخفضة خفية وهذا كله صفة الخلق لا صفة الحق وكذلك ايضا الكتابة تارة تكون جيدة يمدح كاتبها وتارة وحشية يذم بها كاتبها ويمدح الانسان ويذم على فعله وايضا ان الكتابة يلحقها المحو ويتصور عليها الحرق وكلام الله القديم لا يتصور عليه شيء من ذلك وكذلك الحفظ والسمع تارة يوجد وتارة يعدم لكن المسموع من القرآن والمحفوظ منه والمقروء منه والمكتوب منه كلام الله القديم لا يجري عليه شيء من ذلك والله اعلم كذا في الانصاف ص۹۱ وص۹۲ -

## باب قول الله تعالى كل يوم هو في شان وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الخ

اي كل وقت هو في شان يغفر ذنبا ويكشف كربا ويرفع قوما ويضع آخرين يعني ان القرآن يجوز ان يوصف بالمحدثية اي بانه محدث لقرب عهد نزوله بالله تعالى كما وصف الله تعالى بانه كل يوم في شان ولا يجوز وصفه بانه مخلوق قال المهلب غرض البخاري من هذا الباب الفرق بين وصف كلامه بانه مخلوق ووصفه بانه محدث يعني انه يجوز اطلاق المحدث عليه ولا يجوز اطلاق المخلوق عليه فاحال وصف القرآن بالخلق واجاز وصفه بالحدث اعتمادا على الآية - وهذا قول الكرامية ان القرآن محدث لا مخلوق ووافقهم اهل الظاهر وهؤلاء فرقوا بين المحدث والمخلوق فقالوا المحدث اعم من المخلوق ولذا قيل غرض البخاري بهذا الباب اثبات جواز قيام الحوادث بذاته تعالى راجع فتح الباري ص۴۱۲ ج۱۳ -

واعترض عليه بانه لا فرق بينهما عقلا ولا نقلا فان المحدث والمخلوق والمنشأ والمخترع
الفاظ مترادفة ولا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يجوز ان يكون الحق سبحانه
محلا للحوادث فقد اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية وصنوف المجسمة على ان الله سبحانه منزه
من ان تقوم به الحوادث وان تحل به الحوادث وان يحل في شيء من الحوادث بل علم ذلك من
الدين بالضرورة وهي حجة سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى وتلك حجتنا آتينا
ها ابراهيم ـ وبذلك حاج ابراهيم قومه بما على حدوث الكواكب والشمس والقمر ـ

وقيل ان المقصود البخاري بهذه الترجمة بيان ان القرآن قديم ولكن انزاله الى المكلفين محدث
مراد البخاري ههنا بالحدث بالنسبة الى الانزال لا بالنسبة الى المنزل وبه جزم ابن المنير فاطلق
الحدث عليه بالنسبة الى انزاله الى المكلفين لا بالنسبة الى المنزل وهذا هو مراد البخاري وقد نقل
الهروي بسنده الى حرب الكرماني سألت اسحق بن ابراهيم الحنظلي يعني ابن راهويه عن قوله تعالى ما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث قال قديم من رب العزة محدث الى الارض فهذا هو سلف البخاري في ذلك
وقال الامام البيهقي الاحداث المذكور في قوله عز وجل وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث انما هو في
اعلامهم اياه بانزال الملك المؤدي له على الرسول صلى الله عليه وسلم ليقرأه عليه ويحتمل ان يكون
تنزيله الينا هو المحدث لا الذكر نفسه كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ ٢٢٣ ـ

وقال في كتاب الاعتقاد انما اراد ذكر القرآن لهم وتلاوته عليهم وعلمهم به محدث والمذكور والمتلو
المعلوم غير محدث كما ان ذكر العبد لله وعلمه به وعبادته له محدث والمذكور المعلوم المعبود
غير محدث وحين احتج به على احمد بن حنبل قال احمد بن حنبل رضي الله عنه فقد يحتمل ان يكون تنزيله
الينا هو المحدث لا الذكر نفسه محدث كذا في كتاب الاعتقاد للبيهقي صـ ٣٤ ـ

ويحتمل ان يكون المراد بالذكر ههنا وعظ الرسول صلى الله عليه وسلم وتذكيره وتحذيره من المعاصي
ولا شك انه حادث وانما اضافه الله تعالى لانه بامره وحاصله ان المراد بالاحداث التجديد لا الخلق
والمراد بالذكر ههنا وعظ الرسول صلى الله عليه وسلم وتذكيره لان وعظ الرسول يسمى ذكرا كما قال
تعالى فذكر انما انت مذكر ـ وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك الاولى في ذلك ان يقال ان كلام الله لم
يزل ولا يزال موجودا فانه يفهم خلقه معاني كلامه اولا فاولا وشيئا فشيئا وان الذي يتجدد هو الاسماع
والافهام دون المسموع والمفهوم ـ كذا في مشكل الحديث صـ ١٧٦ وهكذا في صـ ١٧٧

وقال شيخنا السيد الانور قدس الله سره لعل مقصود المؤلف بهذه الترجمة الاشارة الى اثبات
افعال جزئية كالنزول والضحك وكشف ساق والاتيان في المحشر وغيرها وبيان انها شؤون الربوبية
حادثة صادرة من الله تعالى في اوقات مخصوصة باختياره وارادته فان الصفات وان كانت قديمة لكن
تعلقاتها بالممكنات حادثة متعددة فاذا تقرر ذلك فالانزال حادث والمنزل قديم والمذكور (وهو القرآن)
قديم والذكر حادث فتحصل من مذهب المصنف الامام ان ذات الحق سبحانه وتعالى وصفاته السبع
وصفة التكوين كلها قديم عنده واما الافعال الجزئية فهي حادثة والله سبحانه وتعالى اعلم ـ

ولا يبعد ان يقال ان مراد الامام الهمام بهذه الترجمة بيان ان الله تعالى هو المحدث للكائنات

لا غيره لانه يحدث ما يشاء وان احداثه تابع لارادته ومشيئته فيكون هذا الباب تأكيدا للباب المتقدم وهو باب قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا۔

قوله وان حدثه اى ان احداثه تعالى لا يشبه حدث المخلوقين اى احداثهم فان الله يحدث ما يشاء من الكائنات ولكن لا يلزم من حدوثها تغير فى ذات الله تعالى وصفاته القائمة بذاته وانما التغير والتبدل فى تعلقاتها بالممكنات فصفة العلم والقدرة قديمة ولكن تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور حادث۔

# الجواب عن تمسك المعتزلة بلفظة الجعل

ومما يقرب من لفظة الاحداث لفظة الجعل فقد احتجت المعتزلة بلفظة الجعل حيث قالوا ان القرآن مجعول بدليل قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا۔ والمجعول مخلوق فهذا حجتهم فى ان القرآن مخلوق لانه مجعول۔

# والجواب عنه

ان الامام احمد ناقضهم بقوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وايضا رد عليهم بقوله تعالى فجعلهم كعصف مأكول وليس المعنى فخلقهم ومثله احتجاج محمد بن اسلم الطوسى بقوله تعالى وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية قال افخلقهم بعد ان اغرقهم۔ وعن اسحاق بن راهويه انه احتج عليهم بقوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وعن نعيم بن حماد انه احتج عليهم بقوله تعالى وجعلوا القرآن عضين وعن عبد العزيز بن يحيى المكى فى مناظرته بشر المريسى حين قال له ان قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا نص فى انه مخلوق فناقضه بقوله تعالى وقد جعلتم الله عليكم كفيلا۔ وقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا۔ وحاصل ذلك ان الجعل جاء فى القرآن وفى لغة العرب لمعان متعددة قال الراغب جعل لفظ عام فى الافعال كلها ويتصرف على خمسة اوجه (الاول) صار نحو جعل زيد يقول۔ (الثانى) اوجد نحو قوله تعالى وجعل الظلمات والنور (الثالث) اخراج شئ من شئ كقوله تعالى وجعل لكم من ازواجكم بنين (الرابع) تصيير شئ على حالة مخصوصة كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا (الخامس) الحكم بالشئ على الشئ فمثال ما كان منه حقا قوله تعالى انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين ومثال ما كان منه باطلا قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا۔ واثبت بعضهم (سادسا) وهو الوصف مثل قوله تعالى وقد جعلتم الله عليكم كفيلا۔

ويأتى للدعاء والتسمية والاعتقاد

ومثال الثلاثة قوله تعالى

فلا تجعلوا لله

اندادا

۰

# كيف كان بدء فتنة القول بخلق القرآن ومحنة علماء الزمان وقيام الامام احمد بن حنبل في ذلك مقام الصديقين

ملخص الفتنة والقصة في ذلك ان اول ظهور القول بخلق القرآن كان في ايام الرشيد الا ان الرشيد لم يقل بذلك وكان الناس بين اخذ وترك فلما ولي المامون حمل الناس على ذلك وكان المامون عالما بالكتاب والسنة مع نباهة وذكاء مسمع المامون موطاءات واطلع على كثير من اقوال حكماء الفرس وفلاسفة اليونان مما عني بترجمة المنصور والرشيد فلما تولى الخلافة امر بترجمة كثير من كتب الروم وبذل في ذلك الاموال الطائلة حتى اصبح عصره ازهى عصور العلم في خلافة بني العباس اذ اقبلت الامة على العلم ورفع الخليفة من شان العلم والعلماء۔

وكان المامون قد استحوذ عليه جماعة من المعتزلة فازاغوه عن طريق الحق الى الباطل وزينوا له القول بخلق القرآن ونفي الصفات عن الله عز وجل۔ وان القاضي احمد بن ابي داؤد كان ممن نشاء في العلم وتضلع بعلم الكلام وصحب فيه هياج بن العلاء السلمي صاحب واصل بن عطاء احد رؤس المعتزلة وكان ابن ابي داؤد رجلا فصيحا وكان معظما عند المامون امير المؤمنين يقبل شفاعاته ويصغي الى كلامه فدس ابن ابي داؤد له القول بخلق القرآن وحسنه عنده وصيره يعتقده حقا مبينا الى ان اجمع رأيه في سنة ثمان وعشرين على الدعاء اليه۔

قال الامام البيهقي رح لم يكن في الخلفاء قبل المامون من بني امية وبني العباس خليفة الا على مذهب السلف ومنهاجهم فلما ولي هو الخلافة اجتمع به هؤلاء فحملوه على ذلك وزينوا له واتفق خروجه الى طرسوس لغزو الروم فكتب الى نائبه ببغداد اسحق بن ابراهيم بن مصعب يامره ان يدعو الناس الى القول بخلق القرآن واتفق له ذلك آخر عمره قبل موته بشهور من سنة ثماني عشرة ومائتين فلما وصل الكتاب كما ذكرنا استدعى جماعة من ائمة الحديث فدعاهم الى ذلك فامتنعوا فتهددهم بالضرب وقطع الارزاق فاجاب اكثرهم مكرهين واستمر على الامتناع من ذلك الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح الجنديسابوري فحملا على بعير وسيرا الى الخليفة عن امره بذلك وهما مقيدان متعادلان في محمل على بعير واحد فلما كان ببلاد الرحبة جاءهما رجل من الاعراب من عبادهم يقال له جابر بن عامر فسلم على الامام احمد وقال له يا هذا انك وافد الناس فلا تكن شوما عليهم وانك رأس الناس اليوم فاياك ان تجيبهم الى ما يدعونك اليه فيجيبوا فتحمل اوزارهم يوم القيمة وان كنت تحب الله فاصبر على ما انت فيه فانه ما بينك وبين الجنة الا ان تقتل وانك ان لم تقتل تمت وان عشت عشت حميدا قال احمد وكان كلامه مما قوى عزمي على ما انا فيه من الامتناع من ذلك الذي يدعونني اليه فلما اقتربا من جيش الخليفة ونزلوا دونه بمرحلة جاء خادم وهو يمسح دموعه بطرف ثوبه

قال احمد يبكي ويقول ماشاء الله ماشاء الله ثم قال لي يا ابا جعفر اعد على ما قلت فاعدت عليه وهو يقول ماشاء الله ماشاء الله۔ كذا في تاريخ ابن عساكر صـ ٣١ ج ٢)

ويقول يعزّ علىّ يا اباعبدالله ان المامون قد سلّ سيفا لم يسلّه قبل ذلك وانه يقسم بقرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان لم تجبه الى القول بخلق القرآن ليقتلنك بذلك السيف قال فجثى الامام احمد على ركبتيه ورمق بطرفه الى السماء وقال سيدى غرّ حلمك هذا الفاجر حتى تجرّأ على اوليائك بالضرب والقتل اللهم فان يكن القرآن كلامك غير مخلوق فاكفنا مؤنته قال فجاءهم الصريخ بموت المامون فى الثلث الاخير من الليل قال احمد ففرحنا ثم جاء الخبر بان المعتصم قد ولى الخلافة وقد انضم اليه احمد بن ابى دؤاد وان الامر شديد فردونا الى بغداد فى سفينة مع بعض الاسارى ونالنى منهم اذى كثير وكان فى رجليه القيود ومات صاحبه محمد بن نوح فى الطريق وصلى عليه احمد فلما رجع احمد الى بغداد دخلها فى رمضان فاودع فى السجن نحوا من ثمانية وعشرين شهرا وقيل نيفا وثلثين شهرا ثم اخرج الى الضرب بين يدى المعتصم وقد كان احمد وهو فى السجن هو الذى يصلى باهل السجن والقيود فى رجليه وكان المامون لما مرض عهد لاخيه المعتصم واوصاه ان يحمل الناس على ذلك فلما مات المامون وتولى الخلافة بعده اخوه المعتصم سار على طريقة اخيه وفعل ما اوصاه وضرب الامام احمد على القول به وسجنه ثمانية وعشرين شهرا.

وكان الامام احمد بن حنبل متنبها بما اصابه من البلاء والابتلاء من قبل فقد روى البيهقى عن الربيع قال بعثنى الشافعى بكتاب من مصر الى احمد بن حنبل فاتيته وقد انفتل من صلاة الفجر فدفعت اليه الكتاب فقال اقرأته فقلت لا فاخذه فقرأه فدمعت عيناه فقلت يا اباعبدالله ما فيه فقال لى يذكر انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام فقال اكتب الى ابى عبدالله احمد بن حنبل اقرأ عليه منى السلام وقل له انك ستمتحن وتدعى الى القول بخلق القرآن فلا تجبهم يرفع الله لك علما الى يوم القيامة قال ربيع فقلت حلاوة البشارة فخلع قميصه الذى يلى جلده فاعطانيه فلما رجعت الى الشافعى اخبرته فقال انى لست افجعك فيه ولكن بلّه بالماء واعطنيه حتى اتبرك به.

فكان احمد عالما بما ورد بمثل حاله من الآيات المتلوة والاخبار المأثورة وبلغه ما اوصى به فى المنام واليقظة فرضى وسلم ايمانا واحتسابا وفاز بخير الدنيا ونعيم الآخرة.

## ذكر المحنة فى ايام المعتصم

لما مات المامون تولى بعده الخلافة اخوه المعتصم فسار على طريقته ووصيته فى مسئلة خلق القرآن فكتب الى البلاد بامتحان الناس فى مسئلة القرآن وامر المعلمين ان يعلّموا الصبيان ان القرآن مخلوق وقتل فى ذلك جماعة من العلماء واهان كثيرا من اهل العلم وشدّد على الامام احمد بن حنبل الذى اصر على امتناعه من القول بخلق القرآن وضربه ضربا مبرحا

## ذكر المحنة فى ايام الواثق

ثم لما توفى المعتصم تولى ابنه الواثق الخلافة فاحيى الفتنة واقام سوق المحنة وفى سنة ۲۳۱ه اصدر امره الى امير البصرة بامتحان

الأئمة و المؤذنين بخلق القرآن و اظهر الغلظة لمن يقول بخلاف رأيه وبالغ في المحنة باشارة القاضي احمد بن دُؤَادٍ بل قتل في ذلك بعض ائمة الحديث فقتل عليه احمد بن نصر الخزاعي ونصب رأسه الى المشرق فدار الى القبلة فاجلس رجلا معه رمح فكان كلما دار الرأس الى القبلة اداره الى المشرق و رؤى احمد بن نصر المذكور في النوم فقيل له ما فعل الله بك قال غفر لي و رحمني الا اني كنت مهموما منذ شرفت مرّ بي رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين فاعرض عني بوجهه الكريم فغمني ذلك فلما مرّ الثالثة قلت يا رسول الله لم تعرض عني أَلستُ على الحق وهم على الباطل قال حياء منك اذ قتلك رجل من أهل بيتي۔

## رجوع الواثق عن المحنة

يقال ان الواثق تاب في آخر عمره عن ذلك قال الحافظ الذهبي رح۔ في دول الاسلام ص١٠٩ ج١۔ قيل ان الواثق ترك المحنة بخلق القرآن لما احضر واليه رجلا مقيدا فقال اخبروني عن هذا الرأي الذي دعوتم الامة اليه اعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يدع الناس اليه ام هو شيء ما علمه فقال احمد بن ابي دؤاد بل علمه قال كيف وسعه صلى الله عليه وسلم ان ترك الناس ولم يدعهم اليه وانتم لا يسعكم قال فبهتوا فاستضحك الواثق وقام قابضا على فمه ودخل بيتا وتمدد وهو يقول وسع نبي الله ان يسكت ولا يسعنا فامر بخلاص الشيخ وان يعطى ثلاث مائة دينار وان يرد الى بلده وهذا الذي قاله هذا الشيخ لنا امر صحيح وبحث لازم للمعتزلة۔ اھ

وفي تاريخ الخلفاء ان الشيخ المذكور هو ابو عبد الرحمن عبد الله بن محمد الاذرمي شيخ ابي داؤد والنسائي۔ وتفصيل هذه القصة في كتاب الاعتصام للامام الشاطبي ففيه اقدم على الواثق شيخ من اهل الفقه والحديث مقيدا طوال حسن الشيبة فسلم غير هائب ودعا فاوجز قال الراوي فرأيت الحياء منه في حماليق عيني واثق والرحمة منه عليه فقال يا شيخ اجب ابا عبد الله احمد بن ابي داؤد فاقبل الشيخ على احمد فقال يا احمد الى مام دعوت الناس فقال احمد الى القول بخلق القرآن فقال له الشيخ مقالتك هذه التي دعوت الناس اليها من القول بخلق القرآن أداخلة في الدين فلا يكون الدين تاماً الا بالقول بها قال نعم قال الشيخ فرسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس اليها ام تركهم قال لا قال له يعلمها ام لم يعلمها قال علمها قال فلم دعوت الى مالم يدعهم رسول الله تعالى عليه وسلم اليه وتركهم منه فامسك فقال الشيخ يا امير المؤمنين هذه واحدة ثم قال له اخبرني يا احمد قال الله تعالى في كتابه العزيز اليوم اكملت لكم دينكم الآية فقلت انت الدين لا يكون كاملا الا بمقالتك بخلق القرآن فالله عز وجل صدق في تمامه وكماله ام انت في نقصانك فامسك فقال الشيخ يا امير المؤمنين وهذه ثانية۔ ثم قال بعد ساعة اخبرني يا احمد قال الله عز وجل يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته فمقالتك هذه التي دعوت الناس اليها فما بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الامة ام لا فامسك فقال الشيخ يا امير المؤمنين وهذه ثالثة ثم قال بعد ساعة اخبرني يا احمد لما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالتك التي دعوت الناس

اليها تسع له أن امسكت عنهم امرلا قال احمد بل اتسع له ذالك فقال الشيخ وكذالك لابي بكر وعمر وعثمان وعلى رحمة الله عليهم قال نعم فصرف وجهه الى الواثق وقال له يا امير المؤمنين اذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولاصحابه فلا وسع الله علينا فقال الواثق نعم لا وسع الله علينا اذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسوله صلى الله عليه وسلم ولاصحابه فلا وسع الله علينا ثم قال الواثق اقطعوا قيوده فلما فككت جاذبت عليها فقال الواثق دعوه ثم قال يا شيخ لم جاذبت عليها قال لاني عقدت في نيتي ان اجاذب عليها فاذا اخذتها اوصيت ان تجعل بين يدي وكفني ثم اقول يا رب سل عبدك لم قيدني وارتاع بي اهلي فبكى الواثق والشيخ وكل من حضر ثم قال له يا شيخ اجعلني في حل فقال يا امير المؤمنين ما خرجت من منزلي حتى جعلتك في حل اعظاما لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولقرابتك منه فتهلل وجه الواثق وسر ثم قال له اقم عندي آنس بك فقال له مكاني في ذلك الثغر انفع وانا شيخ كبير ولي حاجة قال ما بدا لك قال يأذن يا امير المؤمنين في رجوعي الى الموضع الذي اخرجني منه هذا الظالم يعني ابن ابي دؤاد قال قد اذنت لك وامر له بجائزة فلم يقبلها فرجعت من ذلك الوقت عن تلك المقالة واحسب ان الواثق رجع عنها ايضا. اه. ثم قال فتأملوا هذه الحكاية ففيها عبرة لاولي الالباب وانظروا كيف يأخذ الخصوم في احتجاجهم لخصومهم بالرد عليهم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اه راجع كتاب مشتهى الخارف الجاني ص٣٦. وبالجملة ان الواثق لم يمتحن احد بعد هذه القصة وسخط على ابن ابي دؤاد من يومئذ ومل الواثق بنفسه المحنة وسئمها نفسه حتى رجع عنها في آخر عمره.

# ارتفاع المحنة في ايام المتوكل على الله

لما مات الواثق. وولي المتوكل على الله بن المعتصم الخلافة بعد اخيه الواثق بعهد منه سنة ٢٣٢ اثنين وثلاثين ومائتين اظهر ميلا عظيما الى السنة ورفع المحنة بخلق القرآن وكتب بذلك الى الآفاق واظهر السنة وامر بنشر الآثار النبوية واعز اهل السنة فخملت المعتزلة وكانوا قبل في نماء وقوة. وامر باحضار الامام احمد فاكرمه واعطاه عطايا فلم يقبلها وتوفر دعاء الخلق للمتوكل وبالغوا في الثناء عليه وتعظيمه حتى قيل الخلفاء ثلاثة ابو بكر الصديق في قتل اهل الردة وعمر بن عبد العزيز في رد المظالم والمتوكل في احياء السنة واماتة التجهم.

# باب قول الله تعالى لا تحرك به لسانك

غرض البخاري بهذا الباب ان القرآن قديم ولكن قراءة الانسان له وتحريك شفتيه له على لسانه. حادث يؤجر عليه لان القراءة فعل العبد القاري اي حركة لسانه وهو حادث والعبد يؤجر على عمله بخلاف المقرو فانه كلام الله القديم كما ان ذكر الله حادث لانه فعل العبد والمذكور وهو الله تعالى قديم. والى ذلك اشار البخاري بالتراجم التي بعد هذا. ومقصود البخاري بهذا الباب وبالابواب الآتية الفرق بين الوارد والمورد بان الوارد مخلوق والمورد قديم فالقرآن مورد. وحركة اللسان وارد عليه وهو فعل العبد حادث فالذي هو من الله

هو قديم وما هو من العبد فهو حادث فالقرآن قديم غير مخلوق ولفظ العبد مخلوق وحادث لانه فعل العبد وتحريك اللسان بالقرآن والاستماع والانصات له عمل العبد تعلق بالقرآن فعمل العبد حادث والقرآن المقرو قديم قال الامام البيهقي قال الله تعالى لا تحرك به لسانك فالقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بالسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وقال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ. وقال تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين اوتوا العلم وهو متلو بالالسنة والله سبحانه وتعالى اعلم كذا في كتاب الاعتقاد صـ٢٠ -

قوله انا مع عبدي اي باللطف والعناية كما سبق تفصيله لا بالذات كما زعمه زاعمون۔ قوله قال آآ ثلاث مرات المقصود منه ان التمديد فعل العبد وهو حادث وانما يجري هذا التمديد في القراءة لا في المقروء

## باب قول الله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به

المقصود به بيان ان القراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب فالقرآن المقروء قديم غير مخلوق وتلاوات الخلق وقراءاتهم تتصف بالسر والجهر فهي حادثة ومخلوقة لان اصوات الخلق وقراءاتهم ونغماتهم مختلفة متغيرة فلا بد ان تكون حادثة وكان محمد بن يحيى الذهلي انكر على البخاري فيما قال لفظي بالقرآن مخلوق حيث قال من قال ان القرآن مخلوق فقد كفر ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق فقد ابتدع وروي ان البخاري سئل عن ذلك فقال اعمال العباد كلها مخلوقة وكان لا يزيد على ذلك وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة والحاصل ان البخاري كان يقول بحدوث اللفظ واحمد والذهلي كانا يتبعان من يقول ذلك والحق في تلك المسئلة مع البخاري وان كان الذهلي واصحابه هجروه قال القسطلاني انما قصد البخاري (بهذا الباب) الاشارة الى النكتة التي كانت سبب محنته بمسئلة اللفظ فاشار بالترجمة الى ان تلاوات الخلق تتصف بالسر والجهر ويستلزم ان تكون مخلوقة وانما تسمى تغنيا وهذا هو الحق اعتقادا لا اطلاقا حذرا من الايهام وفرارا من الابتداع لمخالفة السلف في الاطلاق وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة (قس)

## باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به الخ

غرضه بهذه الترجمة ان القرآن قديم وقيام العبد بالقرآن وتلاوته آناء الليل والنهار فعله وهو مخلوق وحادث لانه فعل المخلوق واختلاف الالسنة شامل لاجناس النطق فتدخل فيه

القراءة۔

## باب قول الله تعالیٰ یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک

مقصودہ بہذا الباب ان القرآن المنزل کلامہ تعالیٰ وھو قدیم وتبلیغہ الی الامۃ فعل الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وھو حادث ومخلوق وروی عن الحسن البصری انہ قال لو کان ما یقول الجعد حقا لبلغہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

## باب قول الله تعالیٰ قل فأتوا بالتوراۃ فاتلوھا

غرضہ من ھذہ الترجمۃ ان التلاوۃ فعل العبد وھو حادث مخلوق لکن المتلو قدیم غیر مخلوق وقولہ ثم اوتیتم القرآن فعملتم بہ فکلام اللہ معمول بہ متلو وھو قدیم وعمل العبد بہ حادث مخلوق وقد فسرت التلاوۃ بالعمل ایضا نحلا وثمہ ظاھر۔

## باب وسمی النبی صلی الله علیه وسلم الصلاۃ عملا

ھذا الباب مجرد عن الترجمۃ لانہ کالفصل لما قبلہ والمقصود منہ ان الصلاۃ فعل العبد وھو حادث والقرآن الذی یقرأ فیہا قدیم غیر مخلوق

## باب قول الله تعالیٰ ان الانسان خلق ھلوعا الآیۃ

غرضہ من ھذا الباب اثبات ان الانسان باخلاقہ التی خلق علیہا من الھلع والمنع والاعطاء والصبر علی الشدۃ حادث مخلوق للہ تعالیٰ فاخلاق الانسان ایضا مخلوقۃ مثل افعالہ فان الافعال والاعمال انما تنشأ من الاخلاق وما ینشأ عن المخلوق اولی بان یکون مخلوقا فالانسان وھلعہ وجزعہ ومنعہ واعطاءہ وصبرہ واحتسابہ کلہ مخلوق للہ عز وجل فثبت ان العبد وافعالہ مخلوقۃ للہ عز وجل

## باب ذکر النبی صلی الله علیه وسلم وروایته عن ربه

ای ھذا باب فی بیان ذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ربہ تعالیٰ وفی بیان روایتہ عن اللہ عز وجل بلا واسطۃ جبرئیل ولعل المقصود ان کلام اللہ مروی ومذکور بلسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فالمروی والمذکور قدیم والذکر والروایۃ حادث ومخلوق۔

ولا یبعد ان یکون مراد البخاری ان روایۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اللہ سبحانہ فی الوعد والوعید والترغیب والترھیب بلا واسطۃ جبرئیل سوی ما فی الکتاب العزیز ھو حدیث قدسی وھو مخلوق حادث لیس مثل القرآن۔ القدیم الغیر المخلوق۔

## حدیث القرب

قولہ اذا تقرب العبد الیّ شبرا تقربت الیہ ذراعا واذا تقرب الیّ ذراعا تقربت منہ باعا واذا اتانی

يمشي اتيته هرولة الحديث مشتمل على ذكر الذراع والباع والمشي والهرولة وحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتدانى الاجسام وذلك في حقه تعالى محال فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته. والمعنى ان العبد اذا طلب القربة من الله تعالى بمقدار قليلا فالله يقرب من عبده بلطفه ورحمته قدرا ازيد منه قال الكرماني لما قامت البراهين على استحالة هذه الاشياء في حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى من تقرب الي بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد في الطاعة ازيد في الثواب ان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق التأني تكون كيفية اتياني بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة او الاستعارة او ارادة لوازمها اهـ. قال الحافظ العسقلاني ونقل عن الطبري انه انما مثل القليل من الطاعة بالشبر منه والضعف من الكرامة والثواب بالذراع فجعل ذلك دليلا على مبلغ كرامته لمن ادمن على طاعته ان ثواب عمله له على عمله الضعف وان الكرامة مجاوزة حده الى ما يثيبه الله تعالى كذا في الفتح ج ١٣ ص ٤٢٧

وقال النووي معناه من تقرب الي بطاعتي تقربت اليه برحمتي وان زاد زدت فان اتاني يمشي واسرع في طاعتي اتيته هرولة اي صببت عليه الرحمة وسبقته بها ولم احوجه الى المشي الكبير في الوصول الى المقصود وقال في المطامح الذراع والباع والشبر والهرولة ونحوها مقامات واحوال مختلفة في الاجابة بحسب اختلاف درجات الخلق عند الحق سبحانه كذا في فيض القدير للشيخ المناوي ص ٤٨٢ ج ٤ وقال بعض العارفين هذا واشباهه ان خطر ببالك او تصور في خيالك ان ذلك قرب مسافة او مشي جارحة فانت هالك فانه سبحانه بخلاف ذلك وانما معناه اذا تقربت اليه بالخدمة تقرب منك بالرحمة انت تتقرب منه بالسجود وهو يتقرب منك بالجود كذا في فيض القدير ص ٤٩١ ج ٤.

والحاصل ان الهرولة كناية عن سرعة الرحمة ورضى الله عن العبد وتضعيف الاجر اكثر مما يستحقه بعمله وسعيه.

قوله فرجع فيها فالترجيع والمد واللين كله يدخل في القراءة التي هي فعل العبد وصفة القاري ولا يدخل في المقرو الذي هو كلام الله القديم الازلي قال الامام البيهقي رح الجهمية واصناف القدرية واخياف المعتزلة المجترئة على رد اخبار الرسول بالمزيف من المعقول لما ردوا الى حولهم واحاط بهم الخذلان واستولى عليهم بجنده الشيطان ولم يعصمهم التوفيق ولا استنقذهم التحقيق قالوا الهرولة لا تكون الا من الجسم المتنقل والحيوان المهرول وهو ضرب من ضروب حركات الانسان كالهرولة المعروفة في الحج وهكذا قالوا في قوله. تقربت منه ذراعا تشبيه اذ يقال ذلك في الاشخاص المتقاربة والاجسام المتدانية الحاملة للاعراض ذوات الانبساط والانقباض فاما القديم المتعالي عن صفة المخلوقين وعن نعوت المخترعين فلا يقال عليه ما ينثلم به التوحيد اذ هو سبيل الموحدين من الاولين والآخرين ولكن من نبذ الدين وراءه وحكم هواه وآراءه ضل عن سبيل المؤمنين وباء بسخط رب العالمين يقرب العبد من مولاه بطاعاته وارادته وحركاته وسكناته سرا وعلنا كالذي روى عن النبي صلى الله

عليه وسلم ما تقرب العبد مني بمثل ما تقرب من اداء ما افترضته عليه فلا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى اكون له سمعا وبصرا. وهذا القول من الرسول صلے الله عليه وسلم من لطيف التمثيل عند ذوى التحصيل البعيد من التشبيه المكين من التوحيد وهو ان يستولى الحق على المتقرب اليه بالنوافل حتى لا يسمع شيئًا الا به ولا ينطق الا عنه نشأ لآلائه وذكرا لنعمائه واخبارا عن منته المستغرقة للخلق فهذا معنى قوله يسمع به وينطق ولا يقع نظره على منظور اليه الا رآه بقلبه موحدا وبلطائف آثار حكمته ومواقع قدرته من ذلك المرئى المشاهد. يشهد له بعين التدبير وتحقيق التقدير وتصاريف التصوير

وفى كل شئ له شاهد ＊ يدل على انه واحد

فتقرب العبد بالاحسان وتقرب الحق بالامتنان يريد انه الذى ادناه وتقرب العبد اليه بالتوبة والانابة وتقرب البارى اليه بالرحمة والمغفرة وتقرب العبد اليه بالسؤال وتقربه اليه بالنوال وتقرب العبد اليه باسره وتقربه اليه بالبشر لامن حيث توهمته الفرقة المضلة الاعمال والمتغابية بالاعثار وقد قيل فى معناه انما هو كلام خرج على طريق القرب من القلوب دون الحواس مع السلامة من العيوب على حسب ما يعرفه المشاهدون ويجده العابدون من اخبار دنو من يدنو منه وقرب من يقرب اليه فقال على هذا السبيل وعلى هذا التمثيل ولسان التعليم بما يقرب من التفهيم. ان قرب البارى من خلقه بقربهم اليه بالخروج دنيا وجبه عليهم وهكذا القول فى الهرولة. انما يخبر عن سرعة القبول وحقيقة الاقبال ودرجة الوصول والوصف الذى يرجع الى المخلوق مصروف على ما هو به لائق. وبكونه متحقق والوصف الذى يرجع الى الله سبحانه وتعالى يصرفه لسان التوحيد وبيان التجريد الى نعوته المتعالية واسماءه الحسنى. ولولا الاملال لاحتذاه واختاه لنقلت فى هذا ما يطول دركه ويصعب ملكه والذى اقوله فى هذا الخبر واشباهه من اخبار الرسول صلے الله عليه وسلم المنقولة على الصحة والاستقامة بالرواة الاثبات العدول وجوب التسليم ولفظ التحكيم والانقياد بتحقق الطاعة وقطع الريب عن الرسول صلے الله عليه وسلم وعن الصحابة النجباء الذين اختارهم الله تعالے له وزراء واصفياء وخلفاء وخلفاء وجعلهم السفراء بيننا وبينه صلے الله عليه وسلم هم الانوار المستضاء بهم والائمة المقتدى بهم ودلاء اعلمهم الا الطائفة السنية والحمد لله رب العالمين كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص

# باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية

اى فى بيان تفسير التوراة وسائر الكتب الالهية وترجمتها بالعربية او العبرية والمقصود ان ترجمة الكلام الالهى جائزة فالترجمة فعل العبد المترجم مخلوق وحادث والمترجم (بفتح الجيم) (وهو كلام الله) قديم غير مخلوق كما ان التوراة من الله عز وجل وترجمتها وتفسيرها بالعربية

او بالعبرانية او كتابتها فعل العبد وهو حادث ۔

## باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة

غرضه ان القرآن كلام الله غير مخلوق والمهارة بالقرآن وهي جودة القراءة وحسن التلاوة من غير تردد فيه فعل العبد وهو حادث فان التلاوة توصف بتحسين الصوت والترجيع والخفض والرفع وجودة الحفظ وجودة التلاوة وكل ذلك يوصف بالظروف الزمانية والمكانية كقول عائشة يقرأ القرآن في حجري وانا حائض فهذا كله دليل على ان افعال العبد حادثة

## باب قول الله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن

غرضه بهذا الباب ان القرآن كلام الله غير مخلوق وليُسرُ قراءته وسهولة حفظه فعل العبد وهو مخلوق وحادث فالقراءة منسوبة الى العباد مختلفة باختلافهم والمقروء واحد قوله ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف هذا الحديث من جملة ما احتج به الحشوية على اثبات قدم الحروف وان كلام الله القديم يتصف بالحروف والجواب عنه على ما قال الباقلاني ان المراد بسبعة احرف سبع لغات للعرب في صيغة الالفاظ في التلاوة وكيفية مخارجها فالاختلاف في الحروف راجع الى الاختلاف في صفة القراءة التي يجوز فيها الاختلاف لا كلام الله القديم الذي لا يجوز فيه الاختلاف وتعدد القراءات لا يدل على تعدد القرآن لان اسم المقروء بها واحد وهو كلام القديم الذي لا يختلف في حال من الاحوال وان اختلفت القراءات فافهم التحقيق ترشد ان شاء الله تعالى كذا في الانصاف صـ ۱۲ وكذا احتجاجهم على ان الله متكلم بحروف لقوله صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنات لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف . باطل فانهم يقولون ان هذا الحديث يدل على انه تعالى تكلم بحروف فالجواب عنه ان الحديث لا حجة فيه فيما يريدون لانه لم يقل تكلم الله بحروف وانما قال من قرأ فله كذا فهذا بيان اجر القراءة لان الاجر انما يقع على الطاعة التي هي القراءة لا على القديم الذي هو كلام الله ونحن نقول ان الحرف عائد الى القراءة لا الى المقروء كذا في الانصاف صـ ۱۲۸ ۔

## باب قول الله تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر

غرضه ان القرآن قديم ولكن الاذكار والاتعاظ به فعل العبد وهو حادث فالمراد بالذكر الاذكار والاتعاظ وقيل المراد به الحفظ فقد سهل الله عز وجل حفظ القرآن بخلاف التوراة والانجيل والزبور لا يتلوها اهلها الا نظرا ولم يوجد ولن يوجد من يحفظها بظهر القلب كالقرآن الى يوم القيامة .

## باب قول الله تعالىٰ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ. والطور وكتاب مسطور

المقصود بهذا الباب بيان ان القرآن يحفظ ويسطر فالقرآن المحفوظ في الصدور والمسطور في المصاحف والمتلو بالالسنة كله كلام الله ليس بمخلوق واما المداد والورق والجلد ومما هو من متعلقات القرآن فانه مخلوق. وكذلك التحريف في الكتب الالهية والتاويل فيها فعل العبد مخلوق وحادث لان التحريف والتصحيف انما يقع في القراءة والكتابة التي هي صفة القارى والكاتب واما القرآن المقرو وبالالسنة والمكتوب في المصاحف فهو كلام الله الذي اخبر فيه انه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولان القراءة هي تتعوج والكتابة هي تفسد فيقومها القارى الماهر والكاتب المجيد واما كلام الله القديم فهو لا يوصف بالتعويج لقوله تعالىٰ ولم يجعل له عوجا. وكذا المقصود من ذكر اثر ابن عباس بيان ان كلام الله قديم غير مخلوق وان التحريف والتاويل فيه فعل العبد مخلوق وحادث وليس المقصود بيان مسئلة التحريف في الكتب الالهية هل وقع فيها تحريف لفظي او معنوي حتى يتوهم من قوله يتأولونه انه وقع فيها تحريف تاويلي فقط فان الاقتصار على ذكر التاويل لا يدل على نفي التحريف اللفظي بالزيادة والنقصان

قوله قال ابن عباس يحرفون يزيلون اى قال ابن عباس في تفسير قوله تعالىٰ يحرفون الكلم عن مواضعه اى يزيلونه من جهة المعنى ويؤلونه بغير المراد الحق. قال الحافظ العسقلاني لم ارهذا موصولا من كلام ابن عباس من وجه ثابت وقد تقدم في باب قوله تعالىٰ كل يوم هو في شان عن ابن عباس ما يخالف ما ذكرهنا كذا في الفتح ص ۴۳۶ ج ۱۳

وهو انه قال كيف تسألون اهل الكتاب عن كتبهم وعندكم كتاب الله اقرب الكتب عهدا بالله تقرأونه محضا لم يشب وهو كالصريح في ان غير هذا الكتاب من كتبهم قد شيب وان النظر فيه منكر فلو كان التحريف في المعنى فقط لم ينكر ولا قال انه لم يشب فيجب تاويل ما نقل عن ابن عباس هنا بلا سند. كذا في تحفة الباري ص ۴۲۹ ج ۱۲

قوله وليس احد يزيل لفظ كتاب من كتب الله ولكنهم يحرفونه يتأولونه على غير تاويله يحتمل ان يكون هذا من بقية كلام ابن عباس في تفسير الآية ويحتمل ان يكون من كلام المؤلف ذيل به على تفسير ابن عباس قال ابن الملقن هذا الذي قاله احد القولين في تفسير الآية وهو مختار البخاري فهذا صريح في ان قوله وليس احد الخ من كلام البخاري تذييل على تفسير ابن عباس ومن ههنا ظن ان البخاري لا يقول بالتحريف اللفظي في التوراة بل انما يقول بالتحريف المعنوي والتاويلي فقط ونسب هذا الى ابن عباس وذهب اليه شرذمة من اهل العلم وزعموا ان البخاري انما يقول بالتحريف المعنوي في التوراة ولا يقول بالتحريف اللفظي وهو وهم فاسد وزعم كاسد كما سيأتي.

**قلت** قد تواترت نصوص الكتاب والسنة في انه وقع التحريف في الكتب السابقة بجميع انواعه لفظا وتاويلا وزيادة ونقصانا قال الله عز وجل يحرفون الكلم عن مواضعه وقال تعالىٰ يحرفونه

من بعد ما عقلوه وهم يعلمون وقال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون فهذا اصرح في ان نسبتهم ذلك الى الله تعالى وافتراءهم عليه تعالى كان عن عمد لا عن خطأ۔ ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله۔ ويلبسون الحق بالباطل ويكتمون الحق وهم يعلمون۔ فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون واخرج ابن جرير باسناده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون قال الويل جبل من النار وهو الذي انزل في اليهود لانهم حرفوا التوراة زادوا فيها ما احبوا ومحوا منها ما يكرهون ومحوا اسم محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة۔ اهـ كذا في الدر المنثور ص ٨٢ ج ١ وتفسير ابن كثير ص ١١٧ ج ١۔

فهؤلاء محوا اسم سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وصفته من التوراة مع انه تعالى يقول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وكذلك محوا صفة الصحابة الكرام مع انه تعالى يقول في صفة الصحابة ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل وليس في ايدي اليهود والنصارى شئ من ذلك فمن انكر التحريف اللفظي بالزيادة والنقصان في التوراة والانجيل فلم يبال بنصوص التنزيل۔ وان زعم زاعم ان نقلهم متواتر ونسخ التوراة والانجيل شائعة ذائعة في مشارق الارض ومغاربها فيقال لهذا الزاعم ان هذه النسخ مختلفة بالزيادة والنقصان ثم انهم قد اتفقوا على ان لا ذكر لمحمد صلى الله عليه وسلم في الكتابين ولا ذكر للصحابة فان صدقتموهم فيما بايديهم لكونه نقل نقلا متواترا فصدقوهم فيما زعموه ان لا ذكر لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولا الصحابة في كتبهم ولا يخفى ان تصديق اهل الكتاب في ذلك يستلزم تكذيب ما اخبر الله عز وجل في كتابه المبين ومن اصدق من الله قيلا وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا۔

ثم انه قد وجد في الكتابين ما لا يجوز نسبته الى الله عز وجل والى انبياءه ورسله فهذا ادل دليل على ان هذه الالفاظ ليست من عند الله عز وجل وانما وقع فيها التحريف والتبديل وقد سرد ابو محمد بن حزم في كتابه الفصل في الملل والاهواء والنحل اشياء كثيرة من هذا الجنس وقال الشيخ بدر الدين الزركشي اغتر بعض المتأخرين بهذا يعني بما قال البخاري فقال ان في تحريف التوراة خلافا فاهل هو في اللفظ والمعنى او في المعنى فقط ومال الى الثاني ورأى جواز مطالعتها وهو قول باطل ولا خلاف انهم حرفوا وبدلوا والاشتغال بنظرها وكتابتها لا يجوز بالاجماع وقد غضب صلى الله عليه وسلم حين رأى مع عمر صحيفة فيها شئ من التوراة وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي ولولا انه معصية ما غضب عليه فيه انظر ص ٢٣٧ ج ١٣ من الفتح۔

## رجوع الى بيان غرض البخاري بهذه الترجمة

واعلم ان هذا الباب صار سببا لتوهم من توهم ان الامام البخاري ذهب الى ان التحريف

الذی وقع فی التوراۃ والانجیل انما ھو باعتبار التاویل والمعنی فقط واما باعتبار اللفظ فھو محفوظ عن التحریف والتبدیل ولم یتنبہ ھذا المتوھم علی غرض البخاری من ھذا الباب فان غرضہ من ھذا الباب ونظائرہ ان القرآن کلام اللہ غیر مخلوق لانہ صفۃ للہ تعالی قائمۃ بہ لکن تلاوتہ ودراستہ وکتابتہ کلہ حادث لانہ فعل العبد وکذلک التحریف فی الکلمات الالھیۃ والتاویل فیھا فعل العبد مخلوق وحادث اما اصل کلام اللہ فھو قدیم غیر مخلوق لایمکن لاحد ان یزیلہ فھذا ھو غرض البخاری بھذا الکلام ولیس غرضہ بیان مسئلۃ التحریف فی الکتب الالھیۃ ھل وقع فیھا تحریف لفظی او تحریف تاویلی۔

ونظیر ھذا الباب ما تقدم من الباب المعنون بباب قول اللہ تعالی یریدون ان یبدلوا کلام اللہ۔ فکذلک قال فی ھذا الباب لیس احد یزیل لفظ کتاب من کتب اللہ لیشیر بذلک الی ان اللفظ بمعنی الملفوظ قدیم لایمکن لاحد ان یزیل کلام الحق سبحانہ واللفظ بمعنی التلفظ حادث ولم یرد بذلک انکار التغییر والتبدیل فی الفاظ التوراۃ والانجیل وکیف وقد اخرج البخاری نفسہ فی نفس صحیحہ مرارا عن ابن عباس ما ھو نص صریح فی التحریف اللفظی لامساغ فیہ للتاویل والتحریف اصلا وھو ما اخرج عن ابن عباس قال یا معشر المسلمین کیف تسألون اھل الکتاب عن شئ وکتابکم الذی انزل اللہ علی نبیکم احدث الاخبار باللہ تقرؤنہ محضا لم یشب وقد حدثکم اللہ تعالی ان اھل الکتاب قد بدلوا کتاب اللہ وغیروہ وکتبوا بایدیھم وقالوا ھو من عند اللہ لیشتروا بہ ثمنا قلیلا افلا ینھاکم ما جاءکم من العلم عن مسألتھم ولا واللہ ما رأینا منھم احدا قط سألکم عن الذی انزل علیکم قال الحافظ العسقلانی یشیر ابن عباس بقولہ ھذا الی قولہ تعالی فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ الی قولہ یکسبون وھذا الحدیث اخرجہ البخاری فی مواضع من صحیحہ قال شیخ الاسلام زکریا الانصاری حدیث ابن عباس ھذا صریح فی ان کتب اھل الکتاب قد شیب فیھا وغیر وبدل فیھا فلو کان التحریف فی المعنی لم ینکر ولم یقل انہ لم یشب فیجب تاویل ما نقل عن ابن عباس ھنا بلاسند (ت) وتاویلہ ما قدمناہ

وقد تقدم ما اخرجہ البخاری فی تفسیر سورۃ البقرۃ وفی کتاب الاعتصام وفی باب ما یجوز من تفسیر التوراۃ وغیرھا بالعبرانیۃ من کتاب التوحید عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تصدقوا اھل الکتاب ولا تکذبوھم وقولوا آمنا باللہ وما انزل الینا الآیۃ ومعناہ ان کتابھم محرف والحق فیہ بالباطل مخلوط غیر متمیز فلا تصدقوھم فلعلہ مما ھو محرف ولا تکذبوھم فلعلہ مما بقی فیہ من الحق بل قولوا آمنا بجمیع ما انزل فان کان حقا یدخل فیہ والا فلا راجع فیض القدیر۔

فھذہ الروایات عن ابن عباس وغیرہ صریحۃ فی التحریف اللفظی وتغییر الالفاظ وتبدیلھا لا مجال فیھا للتحریف والتاویل والتغییر والتبدیل فما نسب الی ابن عباس من انہ قائل بالتحریف التاویلی والتبدیل المعنوی فقط مع بقاء لفظ التوراۃ محفوظا عندہ فوھم انشأ من قلۃ التأمل فی کلامہ وعدم النظر فی آثارہ المأثورۃ عنہ فی تفسیر آیات التحریف فمن نظر نظرۃ واحدۃ الی ما جاء عن ابن عباس فی تفسیر آیات التحریف وما روی عنہ فی ذلک لایمکن لہ ان ینسب الی حبر الامۃ انکار التحریف اللفظی

فی الکتب السابقة وان صح عن ابن عباس انه فسر یحرفونه بیتأولونه علی غیر تاویله فهو بیان منه لاحد نوعی التحریف ولیس فیه حرف واحد یدل علی نفی التحریف اللفظی فانه قد ثبت عنه القول بالتحریف اللفظی ثبوتا لا مرد له ۔ والمفهوم بالفحوی والاشارة لا یصلح ان یکون مصادما ومقاوما للصراحة والعبارة کما هو مقرر عند علماء الاصول ومسلم عند ارباب العقول والفضلاء الفحول وانما قلنا ان صح هذا عن ابن عباس لان الصحیح ان قوله یتأولونه علی غیر تاویله لیس من کلام ابن عباس بل هو من کلام البخاری ذیل به کلام ابن عباس ۔

وقیل ان التحریف بالتاویل انما کان فی ترجمة التوراة واما اصل التوراة فقد وقع فیه التحریف بجمیع وجوهه لفظا ومعنی وزیادة ونقصا وانکاره مکابرة ومشاغبة وغرض الامام البخاری ان کلام الله قدیم غیر مخلوق وترجمته والتاویل فیه مخلوق لانه فعل العبد

## تنبیه

اعلم ان هذه المسئلة ایضا من جملة افراد ابن تیمیة وشواذه حیث ذهب الی ان التوراة والانجیل لم تبدل الفاظهما بل هی باقیة علی ما انزلت وانما وقع التحریف فی تاویلهما وله فیه مصنف ۔ وهذا یخالف کتاب الله والتاریخ الصحیح وما فی البخاری عن ابن عباس من الکلام الطویل فی ذلک بین صلابة وعجزه کلام مدارج ما اسنده احد وفیه الابهام فلا یصح ان یتمسک به احد علی خلاف کتاب الله وخلاف ما صح عن ابن عباس نفسه (مرارا) فی البخاری نفسه (مرارا) کذا فی حاشیة السیف الصقیل ص١٤١ وراجع الجواب الفسیح لما لفقه عبد المسیح ص٢٢٤ ۔ فقد فصل الکلام علی مسئلة التحریف واجاد

## وخلاصة غرض الامام البخاری

بهذه الترجمة ان القرآن کلام الله قدیم لا یمکن لاحد ان یتصرف فیه او یغیر منه شیئا او یبدل او یزیل منه شیئا وانما یتصرف العبد فی تلاوته او فی کتابته او فی تفسیره وبیان معناه او فی تاویله او فی تحریفه وهذا کله فعل العبد وهو حادث یجوز فیه التغییر والتبدیل فالتغیر کله راجع الی فعل العبد لا الی کلام الله سبحانه وصفته فان کلام الله اجل من ان یقدر احد علی ازالته وتغییره وتبدیله کما قال لا تبدیل لکلماته ای لمواعیده ۔ نعم یمکن للعبد ان یغیر او یبدل فی الحروف والالفاظ وقد وقع هذا فی التوراة والانجیل کما قال تعالی فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه ۔

## باب قول الله تعالی والله خلقکم وما تعملون

قال المهلب غرض البخاری من هذه الترجمة اثبات ان افعال العباد واقوالهم مخلوقة لله تعالی ومعمولة ومکسوبة للعبد حیث نسب الله العمل الی العبد وبیان الفرق بین الخلق والامر لقوله کن الآمر فاحتج للاول بقوله تعالی والله خلقکم وما تعملون فاسند الخلق الی الله تعالی والعمل الی العباد وکذا الله

اشار بقوله تعالیٰ انا کل شیٔ خلقناه بقدر الی ان الخلق کله من الله عز وجل فلو کانت الافعال غیر مخلوقة له تعالیٰ لکان خالق بعض الاشیاء لا کلها وهو بخلاف الآیة ومن المعلوم ان الافعال اکثر من الاعیان فلو کان الله خالق الاعیان والناس خالقی الافعال لکان مخلوقات الناس اکثر من مخلوقات الله تعالی الله عن ذلک واحتج للثانی بقوله تعالیٰ الا له الخلق والامر فمیّز الخلق من الامر۔ فالقراءة عمل من اعمال العبد وهو مخلوق ۔ والقرآن المقرو وهو من الامر ای من کلامه تعالی وهو قدیم غیر مخلوق وقد تواردت النقول السمعیة والقرآن والاحادیث الصحیحة بالفراد الرب سبحانه وتعالی بالاختراع کقوله تعالیٰ هل من خالق غیر الله ۔ فارونی ماذا خلق الذین من دونه وقال تعالیٰ واسروا قولکم اواجهروا به انه علیم بذات الصدور الا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر فاخبر ان قولهم اوجهرا خلقه لانه بجمیع ذلک علیم۔ فهو الذی خلق السر والجهر لانه یعلم ذلک کله۔

وقال تعالیٰ ومن آیاته خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والوانکم فقد بیّن انه خالق اختلاف الالسنة کما هو خالق الالوان فلا بد ان یکون الخالق عالما بمخلوقه۔

وقد جاء التصریح فی الحدیث الصحیح عن حذیفة رفعه ان الله خلق کل صانع وصنعته کما فی فتح الباری ص $\frac{٤٤٢}{١٣}$ وکتاب الاعتقاد للبیهقی ص٦١

# اعراب ما فی قوله تعالیٰ وما تعملون

ذهب اکثر اهل السنة الی ان ما فی قوله تعالیٰ وما تعملون مصدریة وقالت المعتزلة انها موصولة محاولة لمعتقدهم الفاسد وقالوا التقدیر التعبدون حجارة تنحتونها والله خلقکم وخلق تلک الحجارة التی تعملونها بایدیکم فتمسکت المعتزلة بهذا التاویل وقال السهیلی فی نتائج الفکر له اتفق العقلاء علی ان افعال العباد لا تتعلق بالجواهر والاجسام فلا تقول عملت جبلا ولا صنعت جملا ولا شجرا فاذا کان کذلک فمن قال المجتبی ما عملت فمعناه الحدث فعلی هذا لا یصح فی تاویل والله خلقکم وما تعملون الا انها مصدریة وهو قول اهل السنة ولا یصح قول المعتزلة من جهة النحو اذ ما لا تکون مع الفعل الخاص الا مصدریة فعلی هذا فالآیة ترد مذهبهم وتفسد قولهم والنظم علی قول اهل السنة ابدع۔ فان قیل قد تقول عملت الصحفة وصنعت الجفنة وعملت الصنم قلنا لا یتعلق ذلک الا بالصورة التی هی التالیف والترکیب وهو الفعل الذی هو الحدث دون الجواهر بالاتفاق ولان الآیة وردت فی بیان اثبات استحقاق الخالق العبادة لانفراده بالخلق واقامة الحجة علی من یعبد ما لا یخلق وهم یخلقون فقال اتعبدون ما لا یخلق وتدعون عبادة من خلقکم وخلق اعمالکم التی تعملون ولو کانوا کما زعموا لما قامت الحجة من نفس هذا الکلام لانه لو جعلهم خالقین لاعمالهم وهو خالق الاجناس لشرکهم معه فی الخلق تعالیٰ الله عن افکهم۔ وقال الحافظ عماد الدین بن کثیر کل من قولی المصدر والموصول متلازم والاظهر ترجیح المصدریة لما رواه البخاری فی کتاب خلق اعمال العباد من حدیث حذیفة مرفوعا ان الله یصنع کل صانع وصنعته ۔ (وان سلمنا) انها موصولة فالموصولیة ایضا لا تنافی مذهب اهل الحق فان الموصول مع صلته فی حکم المشتق

وتعلق الفعل بالمشتق يقتضي تعلقه بمبدأ اشتقاقه فمعنى يحب التوابين يحب ذواتهم وتوبتهم

# بيان مسلك اهل الحق في مسئلة خلق الافعال وهو في غاية الاعتدال

اعلم ان مسئلة خلق الافعال قد كثرت فيه الحيرة والضلال وغلب على كثير من الناس الوهم والخيال حتى قال بعضهم بمحض الجبر فيما يصدر من العبد بالاختيار ونفى بعضهم نسبته الى الواحد القهار واخطأ طائفة بطر في الاقتصاد في الاعتقاد الذي هو الصراط المستقيم والمنهج القويم ولقد وفق بهذا الطريق الفرقة الناجية الذين هم اهل السنة والجماعة فتركوا الافراط والتفريط واختاروا الوسط في البين كما روى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه سأل الامام جعفر بن محمد الصادق رض فقال يا ابن رسول الله هل فوض الله الامر الى العباد فقال الله تعالى اجل من ان يفوض الربوبية الى العباد فقال له هل يجبرهم على ذلك فقال الله تعالى اعدل من ان يجبرهم على ذلك ثم يعذبهم فقال كيف ذلك فقال الامر بين الامرين لا جبر ولا تفويض ولا اكراه ولا تسليط ولهذا قال اهل السنة ان الافعال الاختيارية للعباد مقدورة لله تعالى من حيث الخلق والايجاد ومقدورة للعباد على وجه آخر من التعلق المعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تعالى يسمى خلقا وباعتبار نسبتها الى قدرة العبد كسبا له - وتحقيق المقام ان الحق سبحانه وتعالى خلق الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا - وخلق فيه قدرة واختيارا ليطيع ربه فيما امره ونهاه ويصرف قدرته التي خلقها فيه في طاعته ويستعمل اختياره المخلوق فيه في امتثال احكامه فلا يفعل ولا يسمع ولا يبصر الا ما امر به ربه لانه سبحانه وتعالى ما خلق في عبد السمع والبصر والقدرة والاختيار الا ليصرفها في طاعته وعبادته فالعبد مختار في افعاله يصدرها باختياره المخلوق فيه لكنه مجبور في هذا الاختيار الذي اودعه الله تعالى فيه لان الله عز وجل خلق فيه القدرة والاختيار كما خلق فيه السمع والبصر فهو يصدر الافعال بقدرته واختياره كما يرى ويسمع باختياره فتكون افعاله اختيارية صادرة منه منسوبة الى اختياره المخلوق فيه ولا جبر للعبد في افعاله وان كان مجبورا في قدرته واختياره كما هو مجبور في سمعه وبصره لا في استماعه وابصاره الا ترى ان العقل والحواس مخلوقة لله تعالى فالانسان مختار في ادراكه واحساسه ومجبور في عقله وحواسه اذ يقال ان الانسان عاقل تمكن بعقله من فهم الخطاب وادراك معناه فالعاقل مختار في الادراك بعقله ومجبور في عقله لان العقل خلق خلقه الله فيه واودعه في قلبه والسر في ذلك ان الاختيار صفة للعبد لا فعل له كما ان العقل والسمع والبصر صفة للعبد لا فعل له وهذه الصفة (اي صفة القدرة والاختيار في العبد) ملك لله تعالى وصدقة من صدقاته على العبد الفقير. فالانسان عاقل وسميع وبصير لانه متصف بصفة العقل والسمع والبصر فكذلك الانسان مختار لانه موصوف بصفة الاختيار والقدرة يفعل بقدرته واختياره ما يشاء من الخير والشر والنفع والضر فافعال العبد عند الاشاعرة مستندة الى اختياره وان

لم يكن هذا الاختيار بيده واستناد الافعال الى اختياره مثل استناد الاستماع والابصار الى اذنه وبصره اللذين خلقهما الله فيه بقدرته وحكمته فكذلك خلق الله فيه الاختيار ليستعمله فى افعاله وليس معنى اختيار العبد انه يفعل مايشاء فان اختياره ليس بمستقل كاختيار الحق سبحانه بل اختياره ضعيف كما ان وجوده ضعيف فصفته مثل وجوده قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا ولا يخفى ان المناسب اللائق للعبد الضعيف انما هو الاختيار الضعيف وانما اعطاه الله تعالى هذا الاختيار الضعيف ليتيسر له اتيان الاوامر الالهية والاجتناب عن النواهى فمثل هذا الاختيار كاف لتحمل التكليف وهذه القدرة الحادثة مؤثرة فى مقدورها باذن الله تعالى ولكن لا تاثير لقدرة العبد فى جنب قدرة الله تعالى وكيف وان قدرة الله عز وجل قدرة مستقلة فيكون تاثيرها ايضا مستقلا وان قدرة العبد غير مستقلة فانها مخلوقة لله تعالى وموهوبة منه فيكون تاثيرها ايضا غير مستقل وايضا يكون تاثيرها بقدر قوتها لا يتعدى حدها فان الله سبحانه احدث فى العبد قدرة على قدر مخصوص واودع فيه اختيارا على مقدار خاص يصدر بها الافعال لكنه سلب منه العلم بتفاصيل افعاله ليدل على انه غير مستقل فى اختياره وتاثيره۔

فمن زعم ان لا اثر للقدرة الحادثة فى مقدورها الحادث فقد الغى الشرائع والاوامر والنواهى وابطل التكاليف الالهية والطلبات الالهية وكذب بما جاء به المرسلون فان الله عز وجل لم يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع۔

# وخلاصة الكلام وزبدة المرام

ما قال امام الحرمين فى العقيدة النظامية بعد البسط والتفصيل فى هذه المسئلة فالعبد فاعل مختار مطالب مامور منهى وفعله تقدير لله ومراد له وخلق له ومقضى له ونحن نضرب فى ذلك مثلا شرعيا يستروح اليه الناظر فى ذلك فنقول ان العبد لا يملك ان يتصرف فى مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فيه فاذا اذن له فى بيع ماله فباعه نفذ والبيع فى التحقيق يعزى الى السيد من حيث ان سببه اذنه فلولا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا هو الله الحق المبين۔ انتهى كلامه المتين فى العقيدة النظامية ص۴۲ وهذا القول هو عين الصواب ولب اللباب فى هذا الباب وهو تحقيق مذهب الاشعرى ومختار اولى الالباب وهذا الرأى آخر ما استقر عليه رأى امام الحرمين وقد قال القائل عن هذا الرأى ؎

تنكب عن طريق الجبر واحذر ✤ وتوغلت فى مهاوى الاعتزال

وسار وسطا طريقا مستقيما ✤ كما سار الامام ابو المعالى

# باب قراءة الفاجر والمنافق واصواتهم وتلاوتهم لاتجاوز حناجرهم

مراد البخارى بهذه الترجمة ان تلفظ المنافق بالقرآن مثل تلفظ المؤمن به فالمتلو واحد

وتلاوتنا مختلفة فلو كان المتلو عين التلاوة لم يقع بينهما تخالف وكذلك تلفظ الكاهن بالكلمة من الوحي التي يخبر بها الجني مغاير لتلفظ الملك فتفاوتا. ف ص٤٢٨ ج١٣۔

فالوارد مختلف والمورد واحد۔ فان الاصوات المختلفة التي ترد على القرآن حادثة والقرآن الذي ترد عليه تلك الاصوات المختلفة واحد قديم غير مخلوق۔

## باب قول الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة الخ

اى هذا باب في بيان ان اعمال العباد توزن يوم القيامة وانها توصف بالخفة والثقل وهل هذا الا شان الحادث المخلوق فظهر الفرق بين التلاوة والمتلو فان التلاوة فعل العبد والمتلو كلام الله القديم فان الميزان انما ينصب لافعال العبد ليعلم به مقدار الاخلاص والنفاق وفائدته اظهار العدل والمبالغة في الانصاف واتمام الحجة وقطع اعذار العباد۔ وحاشا كلام الله ان ينصب له ميزان وبالجملة ان افعال العباد متميزة من القرآن غاية التميز فان الموازين تنصب لاعمال لا للقرآن ولكل شئ ميزان على حدة يعرف به وزن ذلك الشئ ومقداره فلا يساوى ميزان الاعمال۔ ميزان الاجسام الثقال كما لا يساوى الاصطرلاب الذى هو ميزان المواقيت والمسطر الذى هو ميزان المقادير والعروض الذى هو ميزان الشعر۔ سائر الموازين قال اهل السنة الميزان جسم محسوس بلسان وكفتين والله تعالى يجعل الاعمال والاقوال كالاعيان موزونة او توزن صحفها ثم ان قول البخارى وان اعمال بنى آدم توزن وكذا اقوالهم توزن ظاهره التعميم وليس كذلك بل خص منهم من يدخل الجنة بغير حساب وهم السبعون الفا فانه لا يرفع لهم ميزان ولا يأخذون صحفا وانما هى براءة مكتوبة كما قاله الغزالى. (قسطلانى ص٤٧٧ ج١٠)

واختلف العلماء هل توزن الصحف او توزن نفس الاعمال والحق عند اهل السنة ان الاعمال حينئذ تجسد او تجعل في اجسام فتصير اعمال الطائعين في صورة حسنة واعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن وقال الغزالى فان قيل اى فائدة في الوزن بعد المحاسبة فالجواب ان الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزى بعمله بالعدل او متجاوز عنه باللطف۔ انظر ص٢٢ ج٢ من الاتحاف شرح الاحياء واختار البخارى مذهب الجمهور ان نفس الاعمال والاقوال توزن والله تعالى قادر على ان يجعل الاعمال والاقوال كالاعيان الموزونة كما جعل الايمان والحكمة بقدرته موضوعة في الطست كما وقع في ليلة الاسراء۔

ختم المصنف الهمام رحمه الله صحيحه بباب الوزن لان وزن الاعمال وخفتها وثقلها على حسب نية العامل لحديث انما الاعمال بالنيات فانه اول حديث اورده في هذا الكتاب فصار هذا من حسن الختام لما فيه من موافقة البداية والنهاية فان اول العمل هو النية وآخره الوزن وليس بعده الا الجزاء فاتى ببدايته وهى النية في اول الكتاب واتى بنهايته وهو الوزن في آخر الكتاب فلله ما احسن نظره واجمل فكره وجعل المصنف كتاب التوحيد آخر كتاب من كتب جامعه الصحيح للاشارة الى حديث من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة ثم ختم كتاب التوحيد بابواب صفة الكلام ثم بابواب اعمال العبد كما

بدأ صحيحه ببدء الوحي وهو الكلام الالهي واورد فيه حديث الاعمال بالنيات ثم اورد بعده كتاب الايمان فان الايمان عمل القلب ثم ختم كتاب التوحيد بحديث التسبيح لان كمال التوحيد انما هو بالتسبيح والتحميد والتعظيم والتمجيد - والتسبيح والتحميد هو ذكر الملأ الاعلى كما قال حاكيا من الملائكة نحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون -

# حديث الباب

قوله صلى الله عليه وسلم - كلمتان اي كلامان فهو من باب اطلاق الكلمة على الكلام ككلمة الشهادة وهو خبر مقدم وما بعده صفة بعد صفة حبيبتان الى الرحمن اي محبوبتان الى الرحمن لتضمنهما المدح بالصفات السلبية المدلول عليها بالتنزيه والصفات الثبوتية التي يدل عليها الحمد قال الكرماني صفات الله وجودية كالعلم والقدرة وهي صفات الاكرام وعدمية كلا شريك له ولا مثل له وهي صفات الجلال (لت) اقتباسا من قوله تعالى ذو الجلال والاكرام فالتسبيح اشارة الى صفات الجلال والتحميد اشارة الى صفات الاكرام وخص الرحمن من الاسماء الحسنى تنبيها على سعة الرحمة حيث يجازي على العمل القليل بثواب كثير جزيل . فقوله كلمتان خبر مقدم وقوله خفيفتان وحبيبتان وثقيلتان صفة بعد صفة والمبتدأ هو سبحان الله الخ - ونكتة تقديم الخبر تشويق السامع للمبتدأ كقوله ؎

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها ٭ شمس الضحى وابو اسحق والقمر

وبعضهم جعل كلمتان مبتدأ وسبحان الله الخ خبرا ورجحه الشيخ ابن الهمام لانه مؤخر لفظا والاصل عدم مخالفة اللفظ محله الا لموجب يوجبه - ولان سبحان الله الخ محط الفائدة بنفسه بخلاف كلمتان فانهما انما يكونان محط الفائدة بواسطة صفاتهما خفيفتان على اللسان للين حروفهما وسهولة خروجهما فالنطق بهما سريع على اللسان ثقيلتان في الميزان حقيقة لكثرة الاجور المدخرة لقائلهما وصفهما بالخفة والثقل لبيان قلة العمل وكثرة الثواب فالخفة باعتبار سهولة جريهما على اللسان والثقل في الميزان باعتبار كثرة ثوابها فلا ينبغي ترك مثل هذا - روي ان عيسى عليه السلام سئل ما بال الحسنة تثقل والسيئة تخف قال لان الحسنة حضرت مرارتها وغابت حلاوتها فلذلك ثقلت عليكم فلا يحملنكم ثقلها على تركها والسيئة حضرت حلاوتها وغابت مرارتها فلا يحملنكم على فعلها خفتها سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم هما الخبر عنهما بانهما كلمتان خفيفتان فهما مبتدأ وكلمتان خبر مقدم وما بينهما صفة للخبر وبعضهم جعل كلمتان الخ مبتدأ وسبحان الله الخ خبره كما تقدم ذكره اولا التسبيح المقرون بحمده ثم ختمه بقوله سبحان الله العظيم فكرر التسبيح ليدل على الاعتناء بشان التسبيح اكثر من شان التحميد لكثرة المخالفين فيه لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ولان التنزيهات مما تدركه عقولنا بخلاف كمالاته فانها قاصرة عن ادراك حقيقتها وليكون جامعا بين الخوف والرجاء فان وصف العظمة ينبئ عن الخوف والمهابة -

وفي مسلم عن سمرة مرفوعا افضل الكلام اي افضل كلام الآدميين وفي رواية احب الكلام اي بعد القرآن سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر لاشتمالها على التنزيه والتحميد والتوحيد والتمجيد اي الكبرياء فبالتسبيح تطهر الاعمال وبالتقديس والتحميد تحط الاثقال وبالتهليل تقبل الطاعات وبالتكبير ترفع الدرجات وتنال المثوبات وقد حكى الله سبحانه نجاة سيدنا يونس عليه السلام بالتسبيح فقال فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه الى يوم يبعثون وقال تعالى فنادى في الظلمات لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين۔

وانما ختم البخاري بحديث التسبيح لان التسبيح مشروع عند الختام كما قال تعالى فسبح بحمد ربك وقال تعالى وسبح بحمد ربك حين تقوم اي حين تقوم من المجلس ولان الملائكة افتخروا على آدم بالتسبيح فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى في الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون فالتسبيح شعار الملائكة الكرام۔

بدأ المصنف رح كتابه بالوحي وختمه بصفة الكلام لان الكلام مدار الوحي وبه تثبت الشرائع فوقع الانتهاء الى ما وقع منه الابتداء ونعم الختام ختام المسك والتوحيد اول دعوة الرسل كما قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون واول واجب للمؤمن وآخر واجب عليه لقوله صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة والتسبيح كلام الملائكة وختام المجلس وكفارته وآخر كلام اهل الجنة سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ولذا ختم البخاري كتابه بكتاب التوحيد وبحديث التسبيح ليكون كفارة المجلس ويكون آخر الكلام التسبيح والتحميد وقد روى ابن ماجه عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب قد اشرف عليهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة قال وذلك قوله تعالى سلام قولا من رب رحيم قال فينظر اليهم وينظرون اليه فلا يلتفتون الى شئ من النعيم ما داموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم ويبقى نوره فاذا شاهدوا هذا النور الاعظم وسلام الرب الاكرم قالوا سبحانك اللهم فكلام الله وسلامه قديم وتسبيح اهل الجنة وتحميدهم لهذا المخلوق حادث لانه فعل العبد۔

قال الحافظ العسقلاني قال شيخنا شيخ الاسلام سراج الدين البلقيني لما كان اصل العصمة اولا وآخرا هو توحيد الله ختم بكتاب التوحيد وكان آخر الامور التي يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الميزان وخفته فجعله آخر تراجم الكتاب فبدأ بحديث الاعمال بالنيات وذلك في الدنيا وختم بان الاعمال توزن يوم القيامة فاشار الى انه انما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى لكن في الفتح ختم كتابه بما دل على وزن الاعمال لانه آخر آثار التكليف اذ ليس بعد الوزن الا الاستقرار في احدى الدارين الى ان يريد الله اخراج من قضى بتعذيبه من الموحدين فيخرجون من النار بالشفاعة قال الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية فتوضع الموازين

لوزن الاعمال فتجعل فيها الكتب بالاعمال و آخر ما يوزن فى الميزان قول الانسان الحمد لله كذا فى خواتم الحكم ص۱۱۹ ۔ ونحن ايضا نختم تاليفنا هذا بهاتين الكلمتين المباركتين سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم ۔

# ذكر حديث فى ختم المجلس

اخرج الترمذى فى الجامع والنسائى فى اليوم والليلة وابن حبان فى صحيحه والطبرانى فى الدعاء والحاكم فى المستدرك عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جلس فى مجلس وكثر فيه لغطه فقال قبل ان يقوم من مجلسه ذلك سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك الا غفر له ما كان فى مجلسه ذلك وهذا لفظ الترمذى وقال حسن صحيح غريب ۔ وان شئت فاقرأ لذلك قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون فى دين الله افواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا ۔ ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم ربنا اغفر لى ولوالدى وللمؤمنين يوم يقوم الحساب اللهم ادخلنا الجنة بلا حساب ولا مناقشة ولا عذاب ولا توبيخ ولا عتاب آمين برحمتك يا ارحم الراحمين والحمد لله وحده وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين ويا

اكرم الاكرمين ويا اجود الاجودين ويا خير المسؤلين ويا

خير المعطين واخرج ابن ابى حاتم عن الشعبى قال قال رسول

الله صلى الله عليه وسلم من سره ان يكتال بالمكيال

الاوفى فليقل آخر مجلسه حين يريد

ان يقوم سبحان ربك رب العزة

عما يصفون وسلام على

المرسلين

والحمد لله

رب العالمين

❖ ❖ ❖

❖ ❖ ❖

---

(معين الدين چشتى رقم انار كلى احاطه بيجا مل لاہور)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مؤلفه الحقير الفقير الذي لا خير في يديه - غفر الله له ولوالديه ولاولاده ولحبائه ومشائخه ومن قرأ عليه ومن علّمه ومنّ عليه بالحسنى والزيادة والرضا من لديه - آمين - الحمد لله قد حصل الفراغ من تاليفه وتحريره في يوم السبت السادس عشر من شهر رمضان المبارك سنة ۱۳۷۵ھ خمس وسبعين بعد الالف وثلاثمائة من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف صلاة والف الف تحية فلله الحمد والمنة وكان الشروع فيه سنة سبعين بعد الالف وثلاثمائة من الهجرة فلله الحمد اولا وآخرا وباطنا وظاهرا - والله سبحانه اسأل ان يجعل هذا الشرح وسيلة الى رضاه وان يجعل الجنة مأواه آمين - يارب العالمين ثم الحمد لله قد حصل الفراغ من اعادة النظر فيه والاضافات والزيادات فيه يوم الخميس الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ۱۳۷۶ھ بعد صلاة الظهر وحيث انّي كنت بفضل الله ورحمته موفّقا بتدريس هذا الكتاب كل عام في الجامعة الاشرفية ببلدة - لاهور -

بقيت سلسلة الاضافات والزيادات جارية مستمرة
حتى الآن فها هو ذا بين يدي اهل العلم والحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم
وتب علينا انك انت التواب الرحيم
ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين
يوم يقوم الحساب وادخلني
الجنة بلا حساب ولا
عذاب ولا مناقشة
ولا توبيخ ولا عتاب
فانك انت الكريم
الوهاب

❖

❖